جلد سوم

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

مکتبہ مسیح الامت

نفائس الفقہ

علمی وفقہی مباحث ومضامین کا مجموعہ

جلد سوم

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم
بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

مکتبہ مسیح الامت دیوبند وبنگلور

نام کتاب : نفائس الفقہ جلدِ سوم

مؤلف : حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم ، بنگلور

وخلیفہ حضرت اقدس شاہ مفتی مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ناظم مظاہر علوم وقف سہارنپور

صفحات : ۵۰۳

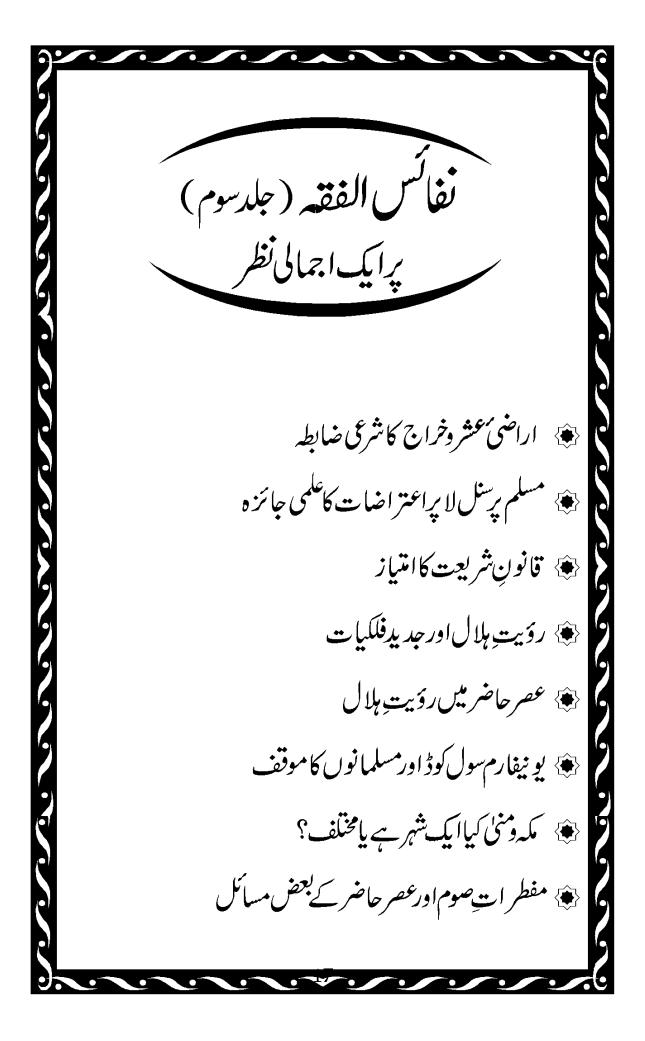
تاریخ طباعت : رجب المرجب ۱۴۳۸ھ

ناشر : مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

موبائل نمبر : 9036701512 / 09634830797

ای میل : maktabahmaseehulummat@gmail.com

نفائس الفقہ (جلد سوم)
پر ایک اجمالی نظر

- اراضی عشر و خراج کا شرعی ضابطہ
- مسلم پرسنل لا پر اعتراضات کا علمی جائزہ
- قانونِ شریعت کا امتیاز
- رؤیتِ ہلال اور جدید فلکیات
- عصر حاضر میں رؤیتِ ہلال
- یونیفارم سول کوڈ اور مسلمانوں کا موقف
- مکہ و منیٰ کیا ایک شہر ہے یا مختلف؟
- مفطراتِ صوم اور عصر حاضر کے بعض مسائل

- صدقے کا بکرا- ایک مسئلے کی وضاحت
- مسافتِ سفر کا شمار کہاں سے ہوگا؟
- وطن کی اقسام اور ان کی تعریف واحکام
- مرغی کی صفائی کے متعلق- ایک مسئلے کی تحقیق
- حلال جانوروں کے مکروہ اجزا کی تحقیق
- کفارۂ مسیح کا بطلان
- ہجری تاریخ کی تاریخی وشرعی حیثیت
- نمازِ قضا- شریعت کی روشنی میں
- حدیثِ تخلیق -ایک مطالعہ

فہرس

عقیدۂ کفارۂ مسیح - بائبل کی نظر میں

نمازِ قضا- شریعت کی روشنی میں

اراضیٔ عشر و خراج
کا شرعی ضابطہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اراضیٔ عشر وخراج کا شرعی ضابطہ

''عشر'' و ''خراج'' نظامِ اراضی سے متعلق اسلامی احکامات میں سے ہیں، شرعی قانون کے مطابق بعض زمینوں پر ''عشر'' لاگو ہوتا ہے اور بعض پر ''خراج'' عائد ہوتا ہے، کن زمینوں پر ''عشر'' آتا ہے اور کن پر خراج لاگو ہوتا ہے؟ اسی سوال کے جواب کی تفصیل وتوضیح پیش کرنا، اس موقعے پر مقصود ہے۔

عشری زمینیں کونسی ہیں؟

شریعت نے جن زمینوں کو عشری قرار دیا ہے، علما نے ان کی تفصیل کرتے ہوئے ان کو چار قسموں پر منقسم کیا ہے:

(۱) وہ زمین جس کے رہنے والے سب کے سب مسلمان ہو گئے ہوں، ان کی زمینیں ان ہی کے قبضے میں رہیں گی اور ان لوگوں کی زمینوں پر عشر آئے گا۔

علامہ موفق بن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے فرمایا:

'' قال ابن المنذر: أجْمَعَ كُلُّ من نحفظ عنه من أهل العلم على أنّ كُلَّ أرض أسْلَمَ أهلُها عليها قبل قهرهم عليها أنّها لَهم وأن أحكامَهُم أحكامُ المسلمين، وأنّ عليهم فيما زَرَعُوا فيها الزَّكاةَ.'' (۱)

(۱) المغني: ۲/۵۸۶

(ابن المنذر رحمہ اللہ نے کہا کہ ان تمام اہلِ علم نے جن سے ہم نے علم محفوظ کیا ہے، اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ہر وہ زمین جس کے باشندے مغلوب ہونے سے قبل ہی اسلام لے آئے، وہ زمین ان ہی کی ہوگی اور ان لوگوں کا حکم بھی مسلمانوں کا سا ہوگا اور یہ کہ وہ لوگ اس زمین میں جو بھی زراعت کریں اس میں ان پر زکاۃ یعنی عشر ہے۔)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے "بدائع الصنائع" میں عشری زمین کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

" ومنها الأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً. " (۱)

(۲) وہ زمین جس کو قتال کے بعد فتح کیا گیا اور اس کو مالِ غنیمت کے قاعدے کے موافق پانچ حصے بنا کر چار حصے مجاہدین کو دیے گئے اور ایک حصہ بیت المال میں داخل کیا گیا، تو یہ زمینیں جو مجاہدین کے قبضے میں آئیں ہیں، عشری قرار پائیں گی۔

امام ابوعبید رحمہ اللہ نے "کتاب الأموال" میں اس صورت کا ذکر یوں کیا ہے:

" كُلّ أرض أُخِذَتْ عنوةً، ثمّ إنّ الإمام لم ير أن يجعلها فَيْئاً مَوقُوفاً؛ ولكنه رأى أن يجعلها غنيمةً فخَمَّسَها، وقسَّم أربعةَ أخماسِها بين الذين افتتحُوها خاصةً. فهذه أيضاً ملك أيمانهم ليس فيها غير العُشر. " (۲)

(ہر وہ زمین جسے بہ ذریعے قتال حاصل کیا گیا، پھر امام المسلمین کی رائے یہ نہیں ہوئی کہ اس کو مال فئی قرار دیں؛ بل کہ ان کی رائے یہ ہوئی کہ

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۵۷

(۲) کتاب الأموال لأبي عبيد: ۵۱۴

اس کو مال غنیمت قرار دیں ؛ لہٰذا اس کو پانچ حصے کر کے چار حصے فتح کرنے والے مجاہدین میں تقسیم کر دیے، تو یہ بھی ان کی ہی مملوک ہیں اور ان میں بھی سوائے عشر کے کچھ لازم نہیں۔)

صاحب ہدایہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا:

” کل أرض أسلم أهلها أو فتحت عنوةً و قسمت بين الغانمين، فهي أرض عشر؛ لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف على المسلم، والعشر أليق به لما فيه من معنى العبادة“. (۱)

اسی کو علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنے الفاظ میں فرمایا:

”ومنها الأرض التي فتحت عنوةً و قهراً و قسمت بين الغانمين المسلمين؛ لأن الأراضي لا تخلو عن مؤنة :إما العشر وإما الخراج، والابتداء بالعشر في أرض المسلم أولى لأن في العشر معنى العبادة .“ (۲)

(عشری زمینوں میں سے ایک وہ زمین ہے، جسے قہراً و جبراً حاصل کیا گیا ہو اور وہ مسلمان غانمین میں تقسیم کر دی گئی ہو؛ کیوں کہ زمینیں ذمے داری سے خالی نہیں ہوتیں :ان پر یا تو عشر ہوگا یا خراج ہوگا اور مسلمان کی زمین میں ابتدا عشر لگانا بہتر ہے؛ کیوں کہ اس میں عبادت کے معنے ہیں۔)

(۳) جو زمین کسی کی ملکیت میں نہ تھی اور نہ زراعت کے قابل تھی، ملک کے فتح ہونے کے بعد اسلامی حکومت کا سربراہ اس کو کسی مسلمان کو دے دیا تو وہ زمین بھی عشری ہوگی۔

---

(۱) الهداية: ۵۹۰۲

(۲) بدائع الصنائع: ۲/۵۷

امام ابوعبید رحمۃ اللہ نے عشری زمینوں کی چار قسموں میں سے تیسری قسم کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"کل أرض عادية لاربَّ لها ولا عامرَ، أَقْطَعَهَا الإمامُ رَجُلاً إقطاعاً من جزيرة العرب أوغيرها".

(ہر وہ قدیم پڑی ہوئی زمین جس کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ آباد کرنے والا، اس کو امام المسلمین نے کسی کو بہ طور جاگیر دے دیا ہو، خواہ وہ جزیرۂ عرب کی زمین ہو یا کسی اور علاقے کی۔)(۱)

(۴) جو زمین غیر آباد پڑی ہو، اس کو اگر مسلمان نے قابل زراعت بنالیا، تو وہ زمین بھی عشری ہے۔ امام ابوعبید رحمۃ اللہ نے لکھا ہے:

" النوع الرابع: كل أرض ميتة، رجل من المسلمين، فأحياها بالماء و النبات."

(چوتھی قسم وہ بنجر زمین جسے کسی مسلمان نے پانی دے کر اور فصل کے ذریعہ زندہ کیا ہو یعنی کاشت کے قابل بنالیا ہو۔)(۲)

نوٹ: اس میں کچھ تفصیلات ہیں جو آگے چل کر پیش کی جائیں گی۔

یہ چار قسم کی زمینیں ہیں، جن پر عشر آتا ہے اور سنت نبوی وآثار صحابہ سے ان اقسام پر عشر کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔

پہلی قسم کے عشری ہونے کی دلیل

پہلی قسم کی زمین کے عشری ہونے کی دلیل یہ ہے کہ "مدینہ منورہ" اور "یمن" کے

(۱) كتاب الأموال :۵۱۴

(۲) كتاب الأموال :۵۱۴

لوگوں نے جب اسلام قبول کرلیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر عشر کو لازم کیا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ ''کتاب الخراج'' میں فرماتے ہیں:

'' فكلُّ أرضٍ أسْلَمَ أهلُها عَليهَا وهي من أرض العَرَب ، أو أرض العَجم فهي لهم، وهي أرض عشر بمنزلة المدينة حين أسلَمَ عليها أَهلُها وبمنزلة اليمن.'' (۱)

(پس ہر وہ زمین جس کے باشندوں نے اسلام قبول کرلیا ہو اور وہ عرب کی زمین ہو یا عجم کی، وہ زمین ان ہی لوگوں کی ہوگی اور وہ ''مدینہ'' کی اور ''یمن'' کی زمین کی طرح عشری زمین ہے، (جس کے باشندے اسلام لے آئے تھے۔)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

'' وهي أرض عشر بمنزلة المدينة حيث أسلم أهلها مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وكانت أرضهم أرض عشر وكذلک الطائف والنجران.'' (۲)

(وہ مدینے کی زمین کی طرح عشری زمین ہے، جس کے باشندوں نے اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اسلام قبول کرلیا اور ان کی زمین عشری قرار دی گئی تھی، اسی طرح طائف اور نجران کی زمین۔)

اس سے معلوم ہوا کہ ''مدینہ''، ''طائف''، ''یمن'' وغیرہ کی زمینوں کو رسول اللہ

---

(۱) كتاب الخراج لابي يوسف: ۷۵

(۲) الخراج: ۶۸

صلی اللہ علیہ وسلم نے عشری قرار دیا تھا اور یہاں کے لوگ مسلمان ہو گئے تھے، امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں اور امام احمد رحمہ اللہ نے اپنے مسند میں حضرت علاء بن الحضرمی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا:

" بَعَثَنِي رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم إِلَى الْبَحْرَيْنِ أَوْ إِلَى هَجَرَ، فَكُنْتُ آتِي الْحَائِطَ يَكُوْنُ بَيْنَ الْإِخْوَةِ يُسْلِمُ أَحَدُهُمْ، فَآخُذُ مِنَ الْمُسْلِمِ الْعُشْرَ وَمِنَ الْمُشْرِكِ الْخِرَاجَ. "(۱)

(حضرت علا بن الحضرمی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے "بحرین" یا "ہجر" کی طرف بھیجا، چناں چہ میں ایک باغ میں آیا کرتا تھا، جو چند بھائیوں کے درمیان مشترک تھا، جن میں سے ایک مسلمان ہو گیا تھا، میں وہاں مسلمان سے عشر اور مشرک سے خراج وصول کرتا تھا۔

یہ بحرین و ہجر کے مقامات بغیر قتال کے مفتوح ہوئے تھے اور وہاں کے لوگ بہ خوشی مسلمان ہو گئے تھے، ان سے حضرت علاء رضی اللہ عنہ عشر وصول کرتے تھے اور جو مشرک ہی باقی رہے، ان سے خراج وصول کیا جاتا تھا۔

اس اصول سے صرف " مکہ مکرمہ" کی زمین کو مستثنیٰ قرار دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قتال و جنگ سے فتح کرنے کے باوجود "حرمِ مکہ" کے تقدس و حرمت کے پیشِ نظر، اس کے باشندوں کے اموال کو نہ مالِ غنیمت قرار دیا اور نہ اس کی زمین پر خراج لاگو فرمایا۔

---

(۱) ابن ماجہ :۱۸۲۱، مسند احمد:۱۹۶۲۲

امام ابوعبید رحمہ اللہ نے اسی کو ان الفاظ میں لکھا ہے:

" كل أرض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها كالمدينة والطائف واليمن والبحرين، وكذلك مكة إلا أنها كانت افتتحت بعد القتال ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقر من عليهم و لم يتعرض في أنفسهم ولم يغتنم أموالهم." (۱)

دوسری قسم کے عشری ہونے کی دلیل

اور دوسری قسم کی زمین یعنی جو قتال کے ذریعے مفتوح ہوئی اور مالِ غنیمت کے اصول کے مطابق پانچ حصوں میں تقسیم کر کے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کیے گئے، تو ان چار حصوں پر جو مجاہدین کی ملک ہیں، عشر آتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو اسی طرح تقسیم فرمایا اور مجاہدین کی اراضی پر عشر لازم قرار دیا تھا۔ (۲)

ایک اور جگہ امام ابوعبید رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" أن رسول الله صلى الله عليه وسلم افتتح خيبرَ عنوةً بعد القتال، وكانت مما أفاء الله على رسوله فخمّسها رسول الله صلى الله عليه وسلم و قسّمها بين المسلمين." (۳)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو جنگ کے بعد قہراً فتح کیا تھا اور اس کو پانچ حصوں میں کر کے مسلمانوں کے مابین تقسیم فرمایا تھا۔)

---

(۱) كتاب الأموال: ٦١٥
(۲) كتاب الأموال: ٥١٣
(۳) كتاب الأموال: ٧٠

خیبر کی زمینوں کا مسئلہ خود اللہ کے رسول ﷺ نے طے فرمایا تھا اور اس میں آپ نے یہی کیا تھا کہ اولاً اس کا خمس نکالا اور بیت المال میں داخل کیا اور بقیہ کو چھتیس (۳۶) حصوں میں کر کے اٹھارہ حصے تو مجاہدین میں تقسیم فرما دئے اور اٹھارہ حصے سیاسی و ملی مقاصد کے لیے محفوظ فرما دیے۔

امام احمد و امام ابوداود رحمہ اللہ نے اس سلسلے میں متعدد طرق سے حضرت بشیر بن یسار تابعی رحمہ اللہ سے روایات جمع کی ہیں، ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے متعدد صحابہ کے حوالے سے بیان کیا:

" أن رسول الله ﷺ لما ظهر على خيبر قسمها على ستة و ثلاثين سهماً جمعَ ، كل سهم مائة سهم فكان لرسول الله ﷺ و للمسلمين النصف من ذلک، عزل النصف الباقي لمن نزل به من الوفود والأمور و نوائب الناس". (۱)

علما کا اختلاف

یہاں علما و فقہا کا اختلاف ہے کہ جن زمینوں کو جبراً وقہراً مفتوح کیا گیا ان کا حکم کیا ہے؟ اکثر علما و فقہا نے کہا کہ امام المسلمین کو اس زمین کے بارے میں اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے اور مصالح کا تقاضا ہو، تو ان زمینوں کو خیبر کی زمین کی طرح مال غنیمت قرار دے اور اس کا خمس نکال کر بیت المال میں داخل کر دے اور بقیہ ۴/۵ حصے فاتحین میں تقسیم کر دے اور اگر اس کے خیال میں یہ مناسب نہ ہو اور وہ چاہے تو ان زمینوں کو فیئ قرار دے کر سابق مالکان ہی کی ملکیت پر ان کو برقرار رکھے۔

---

(۱) مسند أحمد: ۱۵۷۲۱، أبو داؤد: ۲۶۱۷ و اللفظ له

امام ابو عبید رحمہ اللہ نے اس اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

" و أخذت عنوةً فهي التي اختلف فيها المسلمون ، فقال بعضهم: سبيلُها سبيلُ الغنيمة، فتُخَمَّسُ و تُقَسَّمُ، فيكون أربعةُ أخماسها خططاً بين الذين افتتحوها خاصةً، و يكون الخُمس الباقي لمن سَمَّى الله تبارك و تعالى، وقال بعضهم: بل حكمها النظر فيها إلى الإمام ...... إن رأى أن يجعلها غنيمةً فيُخمِّسُها كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر فذلك له ، وإن رأى أن يجعلها فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها؛ ولكن تكون موقوفةً على المسلمين عامةً ما بقوا كما صنع عمر بالسواد." (۱)

مگر اس کا فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں حضرات صحابہ کے ایک جلیل الشان مجمع کے سامنے فرما دیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ جب سن ۱۶ ہجری میں ''عراق'' کا وہ زرخیز علاقہ فتح ہوا جس کو عرب لوگ ''سوادِ عراق'' کہا کرتے تھے، تو امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امیرِ عراق حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو ان کے خط کے جواب میں لکھا:

" أما بعد: فقد بلغني كتابُك تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم، وما أفاء الله عليهم. فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك به إلى العسكر من كراع و مال، فأقسمه بين من حضر من

---

(۱) كتاب الأموال: ٦٩

المسلمين واترک الأرضين والأنهار لعُمّالها ليكون ذلک في أعطيات المسلمين ، فإنک إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء''. (۱)

(امابعد: مجھے تمہارا خط پہنچا، جس میں تم نے ذکر کیا ہے کہ لوگوں نے تم سے مال غنیمت اور جو کچھ اللہ نے جائیداد عطا کی ہے اس کو تقسیم کرنے کا سوال کیا ہے؟ تو جب میرا خط تم کو پہنچے تو دیکھو کہ جو جانور اور مال وسامان لوگوں نے دشمنوں سے چھین کر تمہارے پاس لا کر جمع کیا ہے، اسے ان کے مابین تقسیم کردو اور جو زمینیں اور نہریں وغیرہ قبضہ میں آئیں ان کو ان کے عمال کے ہاتھوں میں رہنے دو؛ تاکہ وہ عامۃ المسلمین کے فائدہ کے لیے رہیں؛ کیوں کہ اگر تم نے اس کو بھی تقسیم کردیا تو بعد میں آنے والوں کے لیے کچھ نہ رہے گا۔

مگر اس مسئلے میں اصحابِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اختلاف کیا، حضرت عبد الرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر بن العوام اور حضرت بلال رضی اللہ عنہم کی رائے یہ تھی کہ جس طرح اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم فرمایا تھا اسی طرح یہاں بھی کیا جائے اور اس سلسلے میں بحث نے طول کھینچا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بعض صحابہ نے یہاں تک فرمایا:

'' أتقف ما أفاء اللّٰه علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟''

(کیا آپ ان زمینوں وغیرہ کو جو اللہ تعالیٰ نے ہمیں ہماری تلواروں کی وجہ سے دی ہیں، ان کو ایسی قوم کو دینا چاہتے ہیں، جو ہمارے

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف: ۲۵-۲۶

ساتھ شرک نہیں تھی اور ان کے اولاد کی اولاد کو دینا چاہتے ہیں، جب کہ وہ حاضر نہیں تھے۔)(۱)

الغرض جب مسئلے نے طول کھینچا تو لوگوں نے کہا کہ عام صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ لے لیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین اولین سے مشورہ کیا، تو ان میں بھی اختلاف ہوگیا، حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ تو یہ فرماتے تھے کہ ان کو تقسیم کیا جائے اور حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت طلحہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کی رائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے موافق تھی، پھر آپ نے دس انصاری صحابہ پانچ قبیلۂ اوس کے اور پانچ قبیلۂ خزرج کے بلائے اور جب وہ جمع ہوئے تو اولاً اللہ کی حمد وثنا بیان کی پھر ایک تمہیدی بات فرمائی:

''میں نے تم لوگوں کو اسی لیے جمع کیا ہے کہ میں نے تمہارے امور کی جو ذمے داری اٹھائی ہے، اس میں تم لوگ میرا ساتھ دو؛ اس لیے کہ میں بھی تم ہی جیسا ایک آدمی ہوں، آج تم کو ایک حق کا اقرار کرنا ہے، خواہ کوئی میری مخالفت کرے یا کوئی میری موافقت کرے، میں نہیں چاہتا کہ تم لوگ میری خواہش کا اتباع کرو، تم لوگوں کے ہاتھ میں کتاب اللہ موجود ہے جو حق بات کو واضح کردے گی، میں جو کچھ کہوں گا اس کا مقصد اظہارِ حق ہوگا۔''

اس کے بعد آپ نے ایک مدلل تقریر کی جس کا خلاصہ یہ ہے:

جو لوگ ''سوادعراق'' کی زمینوں کے تقسیم کے قائل ہیں، ان کا کہنا ہے کہ میں ان کے حقوق کو چھین کر ظلم کر رہا ہوں، میں ظلم سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں اور اگر میں نے

(۱) الخراج لأبي يوسف:٢٦

ایسا کیا؛ تو یہ میری بدبختی ہوگی، ہاں میں اس میں ایک رائے رکھتا ہوں، وہ یہ کہ اگر میں نے کسریٰ کی اس زمین کو مجاہدین میں تقسیم کردیا، تو آئندہ کوئی علاقہ مفتوح نہ ہو سکے گا؛ لہٰذا ان زمینوں کو ان کے مالکین کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے اور ان کے اوپر خراج و جزیہ عائد کیا جائے اور اس سے جو آمدنی ہو اس سے فوجیوں اور معصوم بچوں اور آئندہ آنے والی نسلوں سب کو فائدہ پہنچایا جائے۔

کیا آپ حضرات نے اس پر غور کیا کہ اسلامی مملکت کی سرحدوں کے لیے مستقل فوج کی ضرورت ہے جو وہاں ہر وقت رہے، اسی طرح کیا آپ نے سوچا کہ اسلامی مملکت کے بڑے بڑے خطے اور شہر جیسے جزیرہ، شام کوفہ بصرہ و مصر کی حفاظت کے لیے بھی مستقل فوج کی ضرورت ہے، اگر میں اس زمین کو اس کے مالکوں سمیت فوجیوں میں تقسیم کردوں تو اتنی بڑی فوج کا خرچہ کہاں سے پورا کیا جائے گا؟

اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''میں نے جو بھی فیصلہ کیا ہے، وہ اپنی مرضی سے نہیں؛ بل کہ کتاب اللہ کی روشنی میں کیا ہے''۔ پھر آپ نے اس پر سورۃ الحشر کی آیات کا حوالہ دیا۔ وہ آیات یہ ہیں:

﴿ وَمَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَاءُ، وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴾ (الحشر: ٦)

﴿ وَمَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْلَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا اٰتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا، وَاتَّقُوا اللّٰهَ، إِنَّ اللّٰهَ

شَدِيْدُ الْعِقَابِ ﴾ (الحشر: ۷)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس تقریر سے سارے صحابہ نے اتفاق کیا اور اسی پر عمل در آمد کیا جاتا رہا۔(۱)

اب رہا یہ کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمینوں کو پھر کیوں تقسیم کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے یہ زمین اسی لیے تقسیم فرمائی کہ آپ کو اس کا اختیار تھا، اسی اختیار کی بنیاد پر آپ نے تقسیم کیا، جس طرح خیبر کے علاوہ دوسری زمینوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم نہیں کیا۔

چناں چہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" وقد ترک رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم من القری ما لم یقسم وقد ظهر علی مكة عنوةً و فيها أموال، فلم يقسمها، وظهر علی قريظة و النضير وعلی غير دار من دور العرب، فلم يقسم شيئاً من الأرض غيرَ خيبر، فلذلک كان الإمام بالخيار إن قسّم كما قسّم رسول اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم فحسن، وإن ترک كما ترک رسول اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم غير خيبر فحسن." (۲)

تیسری قسم کے عشری ہونے کی دلیل

اور جس زمین کو امیر المومنین نے کسی کو عطیہ دے دیا، جب کہ وہ زمین کسی کی ملک نہیں تھی، تو اس پر عشر لاگو ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں نے جب "حمص" کو فتح کیا، تو وہ

---

(۱) دیکھو: كتاب الخراج لأبي يوسف: ۲۶-۲۹

(۲) الخراج لأبي يوسف: ۷۴

’’نہرار بد‘‘ پر جمع ہوئے اور وہاں کی زمین کو قابل بنا لیا اور اس کو حضرت عمر وعثمان رضی اللہ عنہما نے نافذ فرمایا اور اس پر خراج نہیں لیا جاتا تھا؛ بل کہ عشر لاگو کیا گیا تھا، اسی طرح ’’حمص‘‘ کے بعض اور حصے بھی لشکریوں کو ان کی درخواست پر دیئے گئے اور ان پر عشر ادا کیا جاتا تھا۔

علامہ ابن قدامہ الحنبلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

’’ابن عائذ رضی اللہ عنہ نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ سلیمان بن عتبہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امیر المؤمنین عبداللہ بن محمد رضی اللہ عنہ (میرا خیال ہے کہ ان سے مراد خلیفۂ منصور ہیں) نے ان سے ان زمینوں کے سبب کے بارے میں سوال کیا، جو صحابہ کی اولاد کے قبضہ میں ہیں، جو یہ ذکر کرتے ہیں کہ یہ بہت پہلے ان کے آبا کو عطیہ دی گئی ہیں؟ سلیمان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ جب اللہ نے مسلمانوں کو بلاد ’’شام‘‘ پر غلبہ عطا کیا اور انہوں نے اہل ’’دمشق‘‘ واہل ’’حمص‘‘ سے مصالحت کی تو پوری طرح غلبہ حاصل ہونے سے قبل ان شہروں میں داخل ہونے کو برا سمجھا اور ’’نہرِ برَدی‘‘ کی چراگاہ میں جو ’’مِزہ‘‘ اور ’’شعبان‘‘ نامی چراگاہ کے درمیان ’’نہر برَدی‘‘ کے دونوں جانب واقع ہے اور جو دمشق اور اس کے قریہ جات والوں کے لیے مباح وجائز تھی جس کا کوئی مالک نہیں، وہاں قیام کیا، حتی کہ اللہ نے ان کے ہاتھوں وہاں کے مشرکین کو ذلیل کیا، پس ان اہل اسلام میں سے ایک ایک جماعت نے ایک ایک محلّہ آباد کیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس کی خبر ہوئی تو انہوں نے اس کو نافذ کر دیا، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی اس کو نافذ رکھا‘‘۔(۱)

(۱) المغني لابن قدامة: ۲/۵۸۴

پھر ایک دوسری روایت میں حضرت اُحوص بن حکیم سے بھی اسی کے مانند نقل کیا ہے اور اس کے آخر میں ہے کہ ان زمینوں پر خراج نہیں؛ بل کہ عشر دیا جاتا تھا۔(۱)

چوتھی قسم کے عشری ہونے کی دلیل و تفصیل

چوتھی قسم کی زمین، یعنی جو زمین غیر آباد پڑی ہو اور اس کو کسی مسلمان نے قابلِ زراعت بنالیا، تو اس میں کچھ تفصیل ہے:

''درمختار'' میں ہے:

" ولو أحياه مسلم اعتبر قربه ، ما قارب الشيء يعطى حكمه".

اس کی شرح میں علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے:

" أي قرب ما أحياه، إن كان إلى أرض الخراج أقربَ كانت خراجية ، وإن كان إلى العشر أقرب فعشرية ، وإن كانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم عند أبي يوسف، واعتبر محمد الماء فإن أحياها بماء الخراج فخراجية، وإلا فعشرية ." (۲)

اورعلامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''البدائع'' میں لکھا ہے:

" فإن أحياها مسلم قال أبو يوسف: إن كانت من حيز أرض العشر فهي عشرية وإن كانت من حيز أرض الخراج فهي خراجية ، وقال محمد: إن أحياها بماء

---

(۱) المغني لابن قدامه: ۵۸۴/۲

(۲) الشامي على الدر: ۱۸۴/۴

العشر فهي عشرية، وإن أحياها بماء الخراج فهي خراجية وإن أحياها ذمي فهي خراجية كيف ما كان بالإجماع." (۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک وہ زمین جس کو مسلمان آباد کرلے، اگر اس کے قرب وجوار کی زمینیں عشری ہوں تو وہ بھی عشری ہوگی اور اگر اس کے قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی قرار دی جائے گی اور اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی زمینیں ہیں، تو اس زمین کو عشری قرار دیا جائے گا۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ بالا زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار اس کو دیئے جانے والے پانی پر ہے، اگر عشری پانی سے اس زمین کو سیراب کیا جاتا ہے، تو وہ عشری ہے اور اگر خراجی پانی دیا جاتا ہے تو وہ بھی خراجی ہوگی۔

علمائے احناف نے ان دونوں قولوں میں سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر فتوی دیا ہے، جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایسی زمین کے عشری ہونے کی دلیل یہ ہے کہ "بصرہ" کو صحابہ نے عشری زمین قرار دیا؛ حالاں کہ اس کے قرب وجوار میں عراق کی خراجی زمینیں ہیں، وجہ یہ ہے کہ یہ عشری پانی سے سیراب کی جاتی تھی۔

چناں چہ یحییٰ بن آدم رحمہ اللہ نے کہا ہے:

"وقد قال بعض أصحابنا في أرض البصرة: أرضها أرض عشر؛ لأنها استخرجت من أنهار الخراج لأن البطائح تقطع مابينها وبين دجلة، وشربها من البطائح ومن البحر، والبطائح والبحر ليسا من أنهار الخراج." (۲)

(۱) بدائع: ۵/۲۸۵، وراجع: ۲/۵۸ أيضاً

(۲) الخراج ليحيى ابن آدم – بحوالہ اعلاء السنن ۱۲/۳۷۸

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ''بصرہ'' کو اگرچہ خراجی زمین قرار دینا چاہیے؛ کیوں کہ وہ خراجی زمینوں کے قرب و جوار میں ہے، تاہم اجماعِ صحابہ کے پیش نظر وہ بھی اس کو خلاف قیاس عشری ہی قرار دیتے ہیں۔

چناں چہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے خود فرمایا:

''وأما أرض البصرة ، و خراسان فإنها عندي بمنزلة السواد ، ما افُتُتِحَ من ذلك عنوةً فهو أرض خراج ، وما صُوُلِحَ عليه أهله فعلى ما صولحوا عليه ولا يزاد عليهم ، وما اسلم عليه أهله فهو عشر . ولستُ أفرق بين السواد و بين هذه في شيء من أمرها؛ ولكن جرت عليها سنة و مضى ذلك مَنْ كان من الخلفاء، فرأيتُ أن نقرّها على حالها، وذلك الأمر وعليه العمل.'' (۱)

اس میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اپنا اصل ضابطہ بیان کرنے کے بعد جو یہ فرمایا: ''لیکن اس میں ایک سنت جاری ہے اور اس کو خلفا نے جاری کیا'' اس میں اسی بات کی جانب اشارہ ہے۔

خراجی زمین کا ضابطہ

اوپر عشری زمینوں کا اصول و ضابطہ پیش کیا گیا تھا، اب خراجی زمینوں کا اصول و ضابطہ بیان کیا جاتا ہے۔ جس طرح عشری زمینوں کی چار قسمیں تھیں اسی طرح خراجی زمین کی بھی چار قسمیں ہیں:

(۱) جس ملک کو مسلمان صلح کے ساتھ فتح کریں، اس کی شرائط صلح میں اگر یہ

---

(۱) الخراج: ۶۴-۶۵

بات ہو کہ اس کی زمینیں بہ دستور ان ہی غیر مسلم لوگوں کی ملکیت میں رہیں گی، تو اس شرط کے مطابق یہ زمینیں وہاں کے غیر مسلم باشندوں کی ملک ہوں گی اور ان پر خراج عائد ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" أيما قوم من أهل الشرک صالحهم الإمام على أن ينزلوا على الحكم، والقسم، وأن يؤدوا الخراج ، فهم أهل ذمّة وأرضهم أرض خراج." (۱)

بدائع میں ہے:

"وكذا إذا منّ عليهم و صالحهم من جماجمهم وأراضيهم على وظيفة معلومة من الدراهم والدنانير أو نحو ذلک ، فهي خراجية." (۲)

(۲) جس ملک کو بعدِ قتال فتح کیا گیا، اگر اس کی زمینیں مجاہدین میں تقسیم نہیں کی گئیں اور امیر المومنین نے اسی کو مصلحت خیال کیا کہ یہاں کی زمینیں بہ دستور ان ہی کفار کی ملکیت میں رہیں تو یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" أيما أرض افتتحها الإمام عنوةً ...... وإن لم يرقسمتها ورأى الصلاح في إقرارها في أيدي أهلها، كما فعل عمر بن الخطاب في السواد ، فلهٔ ذلک وهي أرض خراج ،

---

(۱) الخراج لأبي يوسف :۶۸

(۲) بدائع الصنائع:۲/۵۸

ولیس لہٗ أن یاخذھا بعد ذلک منھم الخ.‘‘ (۱)

(۳) جس غیر آباد زمین کو بہ اذنِ امام غیر مسلم آباد کرلیں اور قابلِ کاشت بنالیں وہ زمین بھی خراجی ہوگی۔ (۲)

(۴) وہ زمین جو مسلمان آباد کرلیں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مطابق اگر وہ خراجی زمینوں کے قرب میں ہو تو وہ خراجی ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے مطابق وہ اگر خراجی پانی سے سیراب ہوتی ہے تو خراجی ہوگی۔ (۳)

دلائل کی طرف

۱- خراجی زمینوں کی پہلی قسم پر دلیل یہ ہے کہ خراج کا وظیفہ کفار کے ساتھ مخصوص ہے، لہٰذا جب امیر نے شرط کے مطابق ان کی زمین ان کی ملکیت میں رہنے دیا، تو اس کے لائق یہی ہے کہ خراج عائد کیا جائے۔

صاحب ’’الھدایۃ‘‘ لکھتے ہیں:

’’وکذا إذا صالحھم ؛ لأن الحاجۃ إلی إبتداء التوظیف علی الکافر والخراج ألیق بہ.‘‘ (۴)

اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے:

« صَالَحَ رسولُ اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم أھلَ نجران علی

(۱) الخراج لأبي یوسف: ۶۸

(۲) بدائع: ۲/ ۵۸، الشامي: ۴/ ۱۸۴

(۳) الشامي: ۴/ ۱۸۴، بدائع: ۲/ ۵۸

(۴) الھدایۃ: ۲/ ۵۹۱

أَلفَيْ حُلّة: النصفُ في صفر والبقيةُ في رجب، يُؤدُّونَها إلى المسلمين ، و عاريةِ ثلاثين درعاً، و ثلاثين فرساً ، و ثلاثين بعيراً ، و ثلاثين من كل صنف من أصناف السلاح، يغزون بها ، والمسلمون ضامنون لها حتى يردّوُها عليهم الخ.» (۱)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ نجران سے اس بات پر مصالحت فرمائی کہ وہ مسلمانوں کو سالانہ دو ہزار جوڑے کپڑے دیا کریں گے، نصف ماہ صفر میں اور بقیہ نصف رجب میں ادا کریں گے، اور اس بات پر کہ تیس درعیں، تیس گھوڑے، تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیارات میں سے تیس تیس عاریۃً دیا کریں گے اور مسلمان ان کو واپس کرنے تک ان کے ضامن ہوں گے۔)

اور اہل نجران کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مصالحت کی جو تحریر دی تھی اس کو محمد بن اسحاق رضی اللہ عنہ کے حوالے سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ''الخراج'' میں مکمل ذکر کیا ہے۔(۲)

۲- اور دوسری قسم کی زمین جس کو بعدِ قتال کے فتح کیا گیا ہو، تو کفار کے قبضے میں جو زمینیں دی جائیں، وہ خراجی ہوتی ہیں؛ کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عراق، مصر، شام کی زمینوں پر خراج ہی عائد کیا تھا۔ چند روایات پیش کرتا ہوں:

(۱) حضرت سفیان بن وہب خولانی صحابی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

---

(۱) سنن أبي داؤد: ۳۰۴۱

(۲) دیکھو: الخراج لأبي يوسف: ۷۷-۷۸

''جب مصر بغیر صلح وعہد کے فتح ہوا، تو حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور کہا کہ اے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ ! اس زمین کو تقسیم کردو، حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں اس کو تقسیم نہیں کروں گا، حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ اسے ضرور تقسیم کریں گے، جس طرح کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو تقسیم کیا تھا، حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں جب تک حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہ کو خط نہیں لکھوں گا، تقسیم نہیں کروں گا۔''

چناں چہ آپ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خط لکھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا:

'' دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة .''

(اس زمین کو رہنے دو تا کہ اس سے بعد کے مسلمان نسلاً بعد نسل نفع اٹھاتے رہیں۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ مصر کی زمین، جو کہ عنوۃً وقہراً فتح کی گئی تھی، اسے تقسیم نہیں کیا گیا تھا، جیسا کہ ''سوادِ عراق'' کی زمینوں کو تقسیم نہیں کیا گیا تھا؛ لہٰذا جب ان زمینوں کو انہیں کفار کے ہاتھ رہنے دیا گیا، تو لازماً ان پر خراج عائد ہوگا۔

(۲) محمد بن اسحاق رحمہ اللہ نے امام زہری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ''خراسان'' اور ''سندھ'' کے علاوہ پور''اعراق'' فتح کیا اور پورا ''شام'' اور ''مصر'' فتح کیا، سوائے ''افریقہ'' کے کہ اسے ہم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں فتح کیا؛ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ''سواد'' و''اہواز'' کو فتح کیا اور مسلمانوں نے اشارہ دیا کہ ان ملکوں کو تقسیم کیا جائے؛ مگر آپ نے یہ فرمایا:

(۱) كتاب الأموال : ۵۸

’’ فما یکون لمن جاء من المسلمین؟‘‘

(جومسلمان بعد میں آئیں گے ان کے لیے کیا بچے گا۔)

اور آپ نے ان زمینوں کو ان کے مالکوں کے ہاتھ میں چھوڑ دیا اور ان پر جزیہ مقرر کیا اور زمین سے خراج وصول کیا۔(۱)

(۳) ابن سعد رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے:

’’حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے مصر کو عنوۃً فتح کیا اور اس کی املاک واموال کو مباح قرار دیا، پھر وہاں کے لوگوں سے جزیہ پر صلح کی اور ان کی زمینوں پر خراج عائد کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ سب خط میں لکھ کر روانہ کیا، ایک روایت میں ہے کہ وہ ضرورت کے بہ قدر رکھ کر اہل مصر کا جزیہ وخراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کرتے تھے۔‘‘(۲)

(۴) حضرت ابراہیم التیمی رحمہ اللہ نے کہا:

’’جب مسلمانوں نے ’’سواد عراق‘‘ فتح کیا تو لوگوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اس کو ہمارے درمیان تقسیم کر دیجیے؛ کیوں کہ یہ ہم نے قہراً فتح کیا ہے؛ مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ پھر جو مسلمان بعد میں آئیں گے ان کے لیے کیا ہوگا؟ پھر آپ نے ان زمینوں کو اہل سواد ہی میں برقرار رکھا اور ان لوگوں پر جزیہ مقرر کیا اور ان کی زمینوں پر طسق (یعنی خراج) مقرر کیا اور انہیں تقسیم نہیں کیا۔‘‘(۳)

---

(۱) الخراج لأبي یوسف: ۳۳

(۲) نصب الرایة: ۳/۴۳۸، الدرایة: ۲/۱۳۰، عون المعبود: ۸/۱۹۷، فتح القدیر: ۶/۳۲

(۳) الاموال: ۵۷

ان روایات سے بھی یہ بات واضح ہوگئی چوں کہ ''سوادِ عراق'' عنوۃً فتح ہوا ہے؛ اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی زمینوں کو تقسیم نہیں کیا؛ بل کہ انہیں ان کفار ہی کے پاس رہنے دیا اور ان پر خراج عائد فرمایا۔

ہم نے یہاں اس سلسلے کی چند روایات کا ذکر کیا ہے تفصیل کے لیے ''**الخراج لأبي يوسف**'' اور ''**الأموال لأبي عبيد**'' وغیرہ دیکھی جاسکتی ہیں۔

۳- جس زمین کو غیر مسلم آباد کرلیں وہ بھی خراجی ہوگی؛ کیوں کہ غیر مسلم پر عشر نہیں ہوتا اور اس مسئلے پر علما کا اجماع ہے۔

علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''**فإن أحياها ذمي، فهي خراجية كيف ما كان بالإجماع.**'' (۱)

اور قیاس بھی یہی کہتا ہے؛ کیوں کہ عشر ایک عبادت ہے؛ اس لیے وہ کفار کے مناسب حال نہیں ہے؛ لہٰذا لامحالہ کفار پر خراج عائد ہوگا، کیوں کہ زمین پر عشر نہیں ہے تو خراج ضرور لازم آئے گا۔

۴- چوتھی قسم کی زمین کے خراجی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اہل ''بصرہ'' میں سے ایک ثقفی جنہیں نافع ابو عبد اللہ رضی اللہ عنہ کہا جاتا تھا۔ انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا:

'' **إن قِبَلنا أرضاً بالبصرة ، ليست من أرض الخراج، ولا تضر بأحد من المسلمين، فإن رأيتَ أن تقطعنيها أتّخذ فيها قصباً لخيلي فافعل.**''

---

(۱) بدائع: ۲۸۵/۵

(ہمارے قریب ایک زمین ''بصرہ'' میں ہے جو خراجی نہیں، اگر آپ کی رائے ہوتو یہ مجھے عنایت فرمادیں، تا کہ میں اپنے گھوڑوں کے لیے چراگاہ بنالوں)

آپ نے حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ''اگر یہ شخص جس طرح کہتا ہے وہ صحیح ہے تو اس زمین کا حصہ اس کو دے دیں''۔

اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا:

'' أن أبا عبد الله سألني أرضاً على شاطئ دجلة ، فإن لم تكن أرض جزية ولا أرضاً يجري إليها ماء جزية فأعطها إياه''.

(ابوعبداللہ رضی اللہ عنہ نے مجھ سے ''دجلہ'' کے کنارے ایک زمین مانگی ہے، اگر وہ جزیہ کی زمین نہ ہو اور نہ ایسی زمین ہو، جس میں جزیہ کا پانی جاری ہوتا ہو، تو وہ ان کو دے دیں۔)(۱)

اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہ جملے بتاتے ہیں کہ پانی کے عشری یا خراجی ہونے کا بھی اثر واعتبار ہے، ورنہ ''ولا أرضاً يجري إليها ماء جزية'' کہنے کی کوئی وجہ نہ ہوتی، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی زمین کو خراجی پانی دیا جاتا ہے تو وہ زمین خراجی ہوگی۔

یہ دلیل امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ہے۔(والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم)

---

(۱) الاموال لأبی عبید : ۲۲۷

امام ابو یوسف ومحمد کے اختلاف کی تفصیل

یہاں یہ بھی واضح ہونا چاہیے کہ اس چوتھی صورت میں امام ابو یوسف وامام محمد رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جب کہ یہ آباد کردہ زمین خراجی یا عشری زمینوں کے حیز وقرب میں ہو اس صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ قرب کا اعتبار کرتے ہوئے آباد کردہ زمین پر عشری ہونے کا (جب کہ وہ عشری زمینوں کے قرب میں ہو) اور خراجی ہونے کا (جب کہ خراجی زمینوں کے پاس ہو) حکم لگاتے ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ عشری یا خراجی پانی کا اعتبار کرتے ہوئے حکم لگاتے ہیں۔

لیکن اگر نئی آباد کردہ زمین عشری یا خراجی زمینوں کے قرب میں نہ ہو، تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ دونوں کا مسلک ایک ہے: وہ یہ کہ پانی کے عشری یا خراجی ہونے پر اس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار ہوگا۔ چناں چہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے بھی ”کتاب الخراج“ میں پانی کے عشری یا خراجی ہونے پر مدار رکھا ہے۔

آپ فرماتے ہیں:

”أيما رجل أحيا أرضاً في أرض الموات من أرض الحجاز أو أرض العرب التي أسلم أهلها عليها وهي أرض عشر فهي له، وإن كانت من الأرضين التي افتتحها المسلمون ممّا في أيدي أهل الشرك، فإن أحياها وساق إليها الماء من المياه التي كانت في أيدي أهل الشرك فهي أرض خراج، وإن أحياها بغير ذلك الماء ببئرٍ احتفرها فيها أو عين استخرجها منها فهي أرض عشر،

وإن كان يستطيع أن يسوق الماء إليها من الأنهار التي كانت في أيدي الأعاجم فهي أرض خراج ساقهٗ أو لم يسقه .'' (۱)

علامہ ظفر احمد تھانوی رحمہ اللہ ''إعلاء السنن'' میں مذکورہ بالا عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

'' وبه تبين أن أبا يوسف لا يخالف محمداً في اعتبار الماء، بل يوافقهٗ إذا لم تكن الأرض التي أحياها المحيي في حيز أرض الخراج أو العشر.'' (۲)

غرض یہ کہ امام محمد وامام ابو یوسف رحمہما اللہ میں اختلاف صرف اس وقت میں ہے، جب کہ یہ آباد کردہ زمین عشری یا خراجی زمینوں کے قرب میں ہو ورنہ دونوں حضرات کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے کہ اگر وہ زمین خراجی پانی سے سینچی جاتی ہو، تو وہ خراجی ہوگی اور اگر عشری پانی سے سینچی جاتی ہو تو عشری ہوگی۔

استثنا

یہاں تک جو عرض کیا گیا وہ اصل قاعدہ وضابطہ ہے، جس سے خراجی وعشری زمینوں کا تعین کیا جا سکتا ہے؛ مگر اس قاعدے سے ہٹ کر بھی بعض فیصلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ سے منقول ہیں اور یہ بعض خصوصیات کی بنا پر ایک استثنائی صورت ہے اور اس کو اسی طرح قائم وباقی رکھنا ضروری ولازمی ہے، ان استثنائی صورتوں کی تفصیل یہ ہے:

---

(۱) كتاب الخراج لأبي يوسف :۷۲

(۲) إعلاء السنن :۱۲/۳۹۰

(۱) اوپر معلوم ہوا کہ جس ملک کو جنگ وقتال کے بعد فتح کیا جائے اور اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہ کیا جائے؛ بل کہ بہ دستور کفار ہی کی ملکیت میں رہنے دیا جائے، تو ایسی زمینیں خراجی ہوں گی؛ مگر مکہ مکرمہ اس سے مستثنی ہے؛ کیوں کہ اس کو عنوۃً و قہراً فتح کیا گیا اور اس کی زمینیں کفار ہی کو دے دی گئیں؛ مگر رسول اللہ ﷺ نے ان زمینوں کو خراجی قرار نہیں دیا؛ بل کہ اصل ضابطہ سے ہٹ کر ان پر عشر عائد کیا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" وأرض العرب مخالفة لأرض العجم من قِبَل أن العرب إنما يقاتلون على الإسلام، لا تقبل منهم الجزية، ولا يقبل عنهم إلا الإسلام، فإن عفي لهم عن بلادهم، فهي أرض عشر، وإن قسمها الإمام ولم يدعها لهم، فهي أرض عشر. وليس يشبه الحكم في العرب الحكم في العجم؛ لأن العجم يقاتلون على الإسلام وعلى إعطاء الجزية، والعرب لا يقاتلون إلا على الإسلام: فإما أن يسلموا وإما أن يقتلوا. ولا نعلم أن رسول الله ﷺ و لا أحداً من أصحابه ولا أحداً من الخلفاء من بعده أخذوا من عبدة الأوثان من العرب جزيةً ، إنما هو الإسلام أو القتل". (۱)

(عرب کی زمین عجم کی زمین کے خلاف ہے، اس لحاظ سے کہ عرب سے اسلام کی بنیاد پر جہاد کیا جاتا ہے اور ان سے جزیہ نہیں قبول کیا

(۱) الخراج لأبي يوسف :۷۲

جاتا اور اسلام کے سوا کچھ بھی ان سے نہیں قبول نہیں کیا جاتا، پس اگر ان کے شہر ان کو دے دیے جائیں، تو بھی وہ عشری زمین ہے اور اگر امام نے ان زمینوں کو تقسیم کر دیا، تو بھی وہ عشری زمینیں ہیں۔عرب کے بارے میں حکم عجم کے بارے میں حکم کے مشابہ نہیں ہے؛ اس لیے کہ عجمیوں سے اسلام کی بیناد پر بھی قتال ہوتا ہے اور جزیہ دینے پر بھی ہوتا ہے؛ مگر عربوں سے صرف اسلام کی بنیاد پر قتال ہوتا ہے، پس وہ یا تو اسلام قبول کریں یا نہیں تو قتل کیے جائیں اور ہم نہیں جانتے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یا صحابہ اور بعد کے خلفا میں سے کسی نے عرب کے بت پرستوں سے جزیہ لیا ہو، ان سے تو بس یا اسلام ہے یا قتل۔)

(۲) اسی طرح عرب کی کل زمین عشری قرار دی گئی خواہ وہ عنوۃً مفتوح ہوئی ہو یا صلحاً، یہ عرب کی زمین کی خصوصیت ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وقد بلغنا أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم افتتح فتوحاً من الأرض العربية فوضع عليها العشر ولم يجعل على شيء منها خراجاً، وكذلک قول أصحابنا في تلک الأرضين.‘‘(۱)

(۳) اسی طرح ’’بصرہ قہراً وعنوۃً فتح ہوا، اس کا مقتضی تو یہ تھا کہ وہاں کی ان زمینوں کو جو کفار کو دی گئیں، خراجی قرار دیا جاتا؛ مگر بہ اجماعِ صحابہ رضی اللہ عنہم بصرے کی کل زمین کو عشری قرار دیا گیا۔

(۱) الخراج لأبي يوسف :۶۴

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ ''البنایة'' کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

'' فإن القياس وضع الخراج عليها (أي على البصرة) لكونها فُتِحَتْ عنوةً، ومع ذلك لم يوظف رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عليها الخراجَ تعظيماً لها ولأهلها، فكما لا رقّ على العرب لا خراج على أراضيهم.'' (۱)

الغرض بعض علاقوں کی خصوصیات کی وجہ سے اصل ضابطے سے ان کو مستثنیٰ رکھا گیا اور ان کو ہمیشہ اسی طرح باقی رکھنا لازم ہے۔

فقط

حررہ العبد محمد شعیب اللہ عفی عنہ
مدرسہ جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم بنگلور

(۱) البحر الرائق: ۵/ ۱۰۷

مسلم پرسنل لا پر
اعتراضات کا علمی جائزہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسلم پرسنل لا پر اعتراضات کا علمی جائزہ

تمہید

''یکساں سول کوڈ اور مسلمان'' کے عنوان سے میرا ایک مضمون روزنامہ سالار بابت ۲۹/ جون ۱۹۹۵ء کی اشاعت میں شائع ہوا تھا اس میں میں نے پروفیسر ایم. بشیر حسین کے ایک مضمون کے بعض اجزا پر تنقید کی تھی۔ پروفیسر صاحب نے روزنامہ سالار: ۱۳/ اگست ۱۹۹۵ء کی اشاعت میں میری تنقید کا جواب دینے کی کوشش فرمائی ہے۔(۱)

اور اس مضمون میں میرے ایک اور مضمون ''قانونِ شریعت کا امتیاز'' جو ''سالار'' اور ''پاسبان'' میں بالاقساط شائع ہوا تھا، اس کے بھی بعض اجزا پر تنقید کی ہے؛ مگر افسوس کہ انھوں نے نہ میرے پہلے مضمون کے تمام اجزا کا جواب دیا ہے اور نہ دوسرے مضمون کے تمام نکات پر تنقید وتبصرہ کیا ہے۔ پروفیسر صاحب نے اپنے تازہ آرٹیکل میں بعض جملے بڑے امید افزا لکھے ہیں۔ مثلاً فرماتے ہیں: ''ایسے لوگ جن کو قرآن وحدیث پر عبور حاصل ہے اس قسم کی بحث میں حصہ لیں تو ہم جیسے لوگوں کے لیے ان کے خیالات مشعلِ راہ ثابت ہوں گے، بحث ومباحثے سے ہی حق کی پہچان ہوسکتی ہے۔

(۱) سالار ۱۳/ اگست، ۱۹۹۵

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب حق کے متلاشی ہیں، ان ہی جملوں نے مجھے مجبور کیا کہ میں پرفیسر صاحب کے اٹھائے ہوئے نکات پر خامہ فرسائی کروں اور علمی ودعوتی پیرائے میں کلام کروں، آگے بڑھنے سے پہلے میں ضروری خیال کرتا ہوں کہ چند اصولی باتیں پیش کروں۔

عمل کے لیے ثبوت ضروری ہے، نہ کہ حکمتِ عمل

پہلی بات یہ ہے کہ کسی مسئلے وقانون پر عمل کے لیے یہ ضروری وکافی ہے کہ اس کا ثبوت دلائلِ شرعیہ سے ہو جائے، یہ ضروری نہیں کہ اس قانون کی حکمت بھی معلوم ہو، اگرچہ اس قانون میں حکمت ضرور ہوتی ہے۔ جب کسی قانون اور حکم کا ثبوت دلائلِ شرعیہ سے ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ اور اللہ کے رسول کا حکم وقانون ہے، تو ایمان والے کی ذمے داری ہے کہ وہ اس پر عمل کرے، ثبوت کے بعد عمل کو اس پر موقوف رکھنا کہ اس کی حکمت وعلت بھی معلوم ہو جائے ضعفِ ایمان کے علاوہ ضعفِ عقل کی بھی دلیل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیوی قانون کے متعلق جب یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ حکومت کا قانون ہے، تو اس پر عمل کو اس پر موقوف نہیں رکھا جاتا کہ اس کی علت وحکمت بھی بتائی جائے یا معلوم ہو جائے۔ چناں چہ آج ہر ملک میں حکومت کے ہزاروں احکام وقوانین نافذ ہیں اور عام لوگ ان کی حکمت ومصلحت سے قطعاً ناواقف ہیں، پھر بھی ان پر عمل کو ضروری خیال کیا جاتا ہے۔

فرض کیجیے کہ ایک شخص نے حکومت کے کسی قانون کی مخالفت کی اور اس پر اس کو پولیس نے گرفتار کرنا چاہا، یا سزا دینی چاہی؛ مگر اس شخص نے اس پر احتجاج کیا اور کہا کہ حکومت کا یہ قانون کس حکمت وعلت پر مبنی ہے؟ جب تک مجھ کو معلوم نہ

ہوگا اور پھر جب تک میری عقل اس کو باور نہیں کرے گی، میں اس قانون پر عمل نہیں کروں گا اور مجھے گرفتار کرنے کا تم کو کوئی حق نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس شخص کی اس بات پر پولیس یا حکومت اس شخص کو معذور قرار دے گی؟ اور کیا اس کی سزا موقوف ہو جائے گی؟ یا پہلے کی بہ نسبت سزا میں اضافہ کر دیا جائے گا؟

ظاہر ہے کہ اس کو معذور نہیں؛ بل کہ باغی قرار دیا جائے گا اور یہی کہا جائے گا کہ جب حکومت کا قانون ہونا ثابت ہو چکا تو اب اس کی حکمت و علت کا معلوم ہونا ضروری نہیں، اگر چہ حکومت نے جو قانون بنایا ہے، وہ بڑی دور اندیشی سے بنایا ہے اور اس میں حکمت و مصلحت کی پوری رعایت رکھی گئی ہے۔ اسی طرح اسکول، مدرسے اور کالج وغیرہ میں طلبا کے لیے قوانین ہوتے ہیں اور معتمد طریقے پر ان قوانین کا اسکول، مدرسے و کالج کے قوانین ہونا طلبہ کو معلوم ہوتا ہے اگر چہ ان کی حکمت معلوم نہیں ہوتی؛ بل کہ بسا اوقات غور و فکر کرنے کے بعد بھی ان کی حکمت تک ذہن کی رسائی نہیں ہوتی؛ مگر اس کے باوجود ساری دنیا کے عقل مند لوگ طلبا کے لیے ان پر عمل کو لازم قرار دیتے ہیں۔

اگر کوئی طالب علم یہ کہے کہ پہلے مدرسے کے ان قوانین کی حکمت مجھے سمجھا دو، پھر میں ان پر عمل کروں گا، تو کیا کوئی اسکول یا مدرسے اس طالب علم کو معقولیت پسند اور انصاف پسند قرار دے کر اپنے قوانین کی حکمت بیان کرنے کی زحمت برداشت کرے گا؟ نہیں، کیوں؟ اس لیے کہ ثبوتِ حکم کافی ہوتا ہے، حکمت کا معلوم ہونا ضروری نہیں۔

بالکل اسی طرح جب دلائلِ شرعیہ سے کسی حکم و قانون کا اللہ و رسول کی طرف سے ہونا ثابت ہو جائے، تو اتنی بات عمل کے لیے کافی ہے، حکمت کے معلوم ہونے

پر عمل کو موقوف رکھنا زبردست غلطی ہے۔ ہاں! قانون پر عمل کرتے ہوئے اور قانون کو مانتے ہوئے اس کی حکمت؛ اس لیے تلاش کر لینا کہ ایمان میں اضافہ ہو جائے اور مزید بصیرت حاصل ہو جائے، یہ الگ بات ہے اور درست ہے۔

احکام کے ردو قبول میں عقل معیار نہیں

دوسری بات یہ ہے کہ جب حکم پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے، تو اس کے ردو قبول کے لیے عقل کو معیار بنانا سراسر خلافِ عقل ہے؛ کیوں کہ عقلوں میں تفاوت ہوتا ہے، کسی کی عقل کم ہے کسی کی زیادہ، پھر کم وزیادہ میں مختلف مراتب ہوتے ہیں، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ تمام قسم کی عقلوں کو معیار قرار نہیں دیا جا سکتا؛ بل کہ یوں کہا جائے گا کہ عقل مند لوگوں میں جو ممتاز حیثیت کے مالک ہیں ان کی عقل کو معیار بنایا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر کس و ناکس کی عقل معیار نہیں؛ بل کہ بعض مخصوص لوگوں کی عقل کی طرف عوام کو رجوع کرنا ضروری ہے۔

اب غور کیجیے کہ حضرات انبیا کرام علیہم الصلاۃ والسلام سے زیادہ عقل مند کون ہوگا؟ لہٰذا جب کوئی حکم ان کی طرف سے ثابت ہو جائے، تو دوسرے تمام انسانوں کو چاہیے کہ وہ ان کا حکم مان لیں اور اپنی عقل کو معیار نہ بنائیں؛ ورنہ ظاہر ہے کہ ہر معقول سے معقول بات کو اس طرح چیلینج کیا جا سکتا ہے کہ میری عقل میں نہیں آتا۔ آج دنیا میں جو نہایت عجیب وغریب اور محیر العقول چیزیں ایجاد ہو کر آرہی ہیں جیسے ٹیلی فون، ٹیلی ویژن، ٹیلکس، کمپیوٹر، وغیرہ، کتنی عقلیں ہیں؟ جو ان کی معقولیت کو جانتی ہیں؟ ظاہر ہے کہ اگر لوگوں کی آنکھوں نے ان چیزوں کا مشاہدہ نہ کیا ہوتا، تو ان کو باور نہ کرتے؛ مگر چوں کہ اب کھلی آنکھوں مشاہدہ ہو گیا ہے؛ اس لیے عقل باور کرے یا نہ کرے وہ ان کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں؛ ورنہ مشاہدے کے

باجود یہ چیزیں عام لوگوں کے لیے معقول نہیں ہیں اور معقول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان اشیا کی لِم، علت واسباب کو جان لیں، ظاہر ہے کہ عوام کو یہ چیزیں حاصل نہیں، پھر بھی مانتے ہیں۔ غرض عقل کو ردو قبول کا معیار بنایا جائے تو بعض مشاہدات محسوسات کا انکار بھی لازم ہوگا؛ اس لیے اس پر مدارِ احکام نہیں۔

دلائلِ شرعیہ چار ہیں

تیسری بات یہ ہے کہ شریعت میں کسی چیز کا ثبوت، جن دلائل سے ہوتا ہے، وہ چار ہیں: (۱) کتاب اللہ (۲) سنتِ رسول (۳) اجماعِ امت (۴) قیاس۔

جو چیز ان میں سے کسی بھی دلیل سے ثابت ہو جائے، وہ قابل اعتبار ہوگی۔ کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی مخصوص دلیل کا مطالبہ کرے کہ یہ بات فلاں دلیل سے ثابت کرو۔ مثلاً داڑھی کا وجوب حدیث سے ثابت ہے، اب کوئی یہ مطالبہ نہیں کرسکتا کہ اس کا ثبوت قرآن سے دیا جائے؛ کیوں کہ جب قرآن و حدیث و اجماع وقیاس چاروں کے چاروں شرعی دلائل ہیں، تو حکم کا ثبوت کسی بھی دلیل سے دیا جاسکتا ہے، کسی مخصوص دلیل کا مطالبہ حق بہ جانب نہیں ہوسکتا اور ان چاروں کا شرعی دلیل ہونا اپنی جگہ دلائل سے ثابت ہو چکا ہے۔ جس کو شوق ہو، وہ اصولِ فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کرے۔

جب یہ معلوم ہوگیا کہ شرعی دلائل چار ہیں، تو یہ بھی واضح ہوگیا کہ عقل کوئی شرعی دلیل نہیں کہ اس سے کسی بات کا اثباتاً یا نفیاً ثبوت پیش کیا جائے، ہاں عقل ان دلائل کو سمجھنے کے لیے کام آتی ہے، گویا عقل حاکم نہیں؛ بل کہ خادم ہے اور ظاہر ہے کہ خادم کو حاکم کی جگہ دینا سراسر ناانصافی اور قلبِ موضوع ہے۔

منصوص اور اجتہادی مسائل میں فرق

چوتھی بات یہ ہے کہ احکام دو قسم کے ہیں: ایک وہ جن کو شریعت نے صاف صاف بیان کر دیا ہے، ایسے مسائل و احکام کو ''منصوص احکام'' کہا جاتا ہے۔ دوسرے وہ جن کو صراحت و وضاحت سے بیان نہیں کیا گیا، ایسے احکام میں اجتہاد کی ضرورت واقع ہوتی ہے اور اجتہاد سے جو احکام نکالے اور مستنبط کیے جاتے ہیں، ان کو اجتہادی مسائل کہا جاتا ہے۔

''منصوص احکام'' میں نہ اجتہاد کی ضرورت اور نہ اس کی گنجائش اور نہ ان میں کسی قسم کے تغیر و تبدل کا امکان، ہاں! اجتہادی احکام میں بے شک اجتہاد کی گنجائش ہے اور حضرات فقہا نے کما حقہ اس کا استعمال بھی کیا ہے؛ مگر اجتہاد ہر کس و ناکس کا معتبر نہیں؛ بل کہ اس کے لیے شرائط ہیں جو کتبِ اصولِ فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور و مدون ہیں۔ ان میں سے سب سے بڑی اور پہلی شرط یہ ہے کہ قرآن و حدیث پر پورا عبور حاصل ہو۔ مثلاً: خاص، عام، خفی، مشکل، موؤل، حقیقت و مجاز، عبارت، صراحت، دلالت، اشارت، وغیرہ کو خوب اچھی طرح جانتا ہو؛ نیز عربی زبان سے واقف ہو، عرب کی تعبیرات پر اس کی گہری نظر ہو، وغیرہ۔ پھر اسرار و رموز شریعت سے بھی اس کو حصہ ملا ہو، جو شخص یہ اور اس جیسی اور شرائط پر پورا نہ اترتا ہو، اس کو اجتہاد کا حق حاصل نہیں۔

یاد رکھنا چاہیے کہ اجتہاد کوئی کھیل تماشہ نہیں؛ بل کہ اللہ و رسول کے کلام سے ان کی مرادات کو معلوم کرنے کا ایک مستند طریقہ ہے، جو ان شرائط کو پورا کیے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا؛ مگر افسوس کہ آج عام طور پر دیکھا جا رہا ہے کہ ایسے لوگ قرآن و حدیث میں اجتہاد کا دعویٰ کرتے یا اجتہاد ہی کرتے نظر آتے ہیں، جن کو عربی زبان سے تک

کوئی واقفیت نہیں ہوتی، قرآن وحدیث سے کوئی لگاؤ نہیں ہوتا، حتی کہ تلاوت بھی ٹھیک نہیں کر سکتے تا بمعنی چہ رسد؟ اور طرفہ تماشا یہ کہ ان شرائط پر پورا نہ اترنے کی بنا پر اور اپنی جاہلیت کی وجہ سے ایسے لوگ منصوص احکام میں بھی اجتہاد کرنے لگتے ہیں، حالاں کہ ہم نے ابھی بتایا کہ منصوص احکام میں اجتہاد کی نہ ضرورت نہ گنجائش۔

اگر اسی کا نام اجتہاد ہے کہ اللہ کے احکام کو اپنی عقل سے بدل دیا جائے، تو پھر آخر اللہ کو احکام کے نازل کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ وہ انسانوں کی عقل پر ان کے معاملات کو چھوڑ دیتا، نہ کسی نبی کی ضرورت ہوتی نہ شریعت کی حاجت ہوتی۔ معلوم ہوا کہ یہ جدت پسند طبقہ جس کو ''اجتہاد'' کہتا ہے، وہ دراصل اجتہاد نہیں؛ بل کہ قرآن وحدیث کی کھلی تحریف ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ان لوگوں کی چیخ وپکار سے علما کبھی مرعوب ومتاثر نہیں ہو سکتے؛ کیوں کہ وہ حضرات اجتہاد کی حقیقت سے واقف ہیں اور چیخ وپکار کرنے والے اس سے لاعلم اور ناواقف ہیں۔

قانون کی وہی تشریح معتبر ہے، جو ماہرین بیان کریں

اس سلسلے میں پانچویں بات اور اہم نکتہ یہ سمجھنا ہے کہ قانون کی وہی تشریح معتبر ہوتی ہے، جو قانون کے ماہر بیان کریں، اگر غیر قانون دان اور غیر ماہر کسی قانون کی من مانی تشریح کرے، تو دنیا کی کوئی عدالت اس کو تسلیم نہیں کرتی؛ بل کہ اس کو مجرم قرار دیتی ہے۔ اسی طرح اللہ ورسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قانون کی وہی تشریح قابل اعتبار ولائق اعتنا ہوگی، جو یا تو خود شارع وقانون ساز بیان کردے یا وہ جو اس قانون کے ماہرین بیان کریں، جیسے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پھر ان سے اس فن کو حاصل کرنے والے حضرات ائمہ وفقہائے کرام اگر ان کی تشریح سے ہٹ کر کوئی اور اپنی طرف سے کسی قانون کی تشریح کرتا ہے، تو وہ ہرگز قابل قبول نہ ہوگی۔

جیسے ایک پٹھان صاحب ریل میں چالیس کلو کا سامان لے کر سوار ہو گئے، جب کہ صرف بیس کلو سامان کے ساتھ ریل میں سفر کی اجازت ہے۔ جب ٹی ٹی نے زائد سامان کے لیے پیسہ بھرنے کو کہا، تو پٹھان صاحب فرماتے ہیں کہ حکومت نے بیس کلو کی جو اجازت دے رکھی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عام لوگ اتنا ہی سامان بہ آسانی اٹھا سکتے ہیں اور میں چوں کہ زیادہ مضبوط اور قوی ہوں اور بیس کی جگہ چالیس کلو بھی اٹھا لیتا ہوں، اس لیے مجھے چالیس کلو کی اجازت ہونی چاہیے۔

غور کیجیے کہ کیا خان صاحب کی یہ تشریح قابل قبول ولائقِ اعتبار ہے؟ ہرگز نہیں۔ اسی طرح قرآن وحدیث کی تشریح ہر کس وناکس نہیں کر سکتا اور نہ ایسی تشریح قابلِ قبول ہو سکتی ہے؛ بل کہ جو حضرات اس قانونِ خداوندی کے حاصل کرنے، اس کے سمجھنے اور اس کی شرح وتفصیل میں اپنی عمریں صرف کر چکے ہیں ان ہی کی تشریح قابل قبول ہو گی اور ہونا چاہیے۔

ایک وضاحت

یہاں یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ پروفیسر بشیر حسین کے تازہ مضمون میں کچھ باتیں ایسی ہیں کہ جن پر تبصرہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ ''یکساں سول کوڈ'' کا کوئی مسودہ تیار نہیں کیا گیا ہے، جب تک یہ مسودہ پیش نہیں کیا جاتا اس پر بحث بے کار ہے، اسی طرح وہ لکھتے ہیں کہ ''یکسا سول کوڈ'' ہندوستان میں کبھی نہ بنے گا اور نہ کبھی نافذ ہو گا اور فرماتے ہیں کہ اعلی سے اعلی ماہرین قانون بھی ایسا کوڈ بنائیں، تو بہت ساری خامیاں رہ جائیں گی وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ یہ سب باتیں روزِ روشن کی طرح واضح ہیں اور علما بھی یہی کہتے آ رہے ہیں؛ مگر افسوس یہ ہے کہ ایسے فرضی کوڈ کے بل بوتے پر ایک حقیقی واضح خدائی قانون کو چیلنج کیا جا رہا ہے،

جس میں ایک طرف حکومت اپنی سیاسی پوزیشن بنانے کے خواب دیکھ رہی ہے، تو دوسری طرف قرآن وحدیث سے بے بہرہ لوگ شعوری یا غیر شعوری طور پر اس کا آلہ کار بنے ہوئے نظر آتے ہیں۔ غرض پروفیسر صاحب کی اس طرح کی باتوں پر ہمیں تبصرہ کرنا نہیں ہے، البتہ قانونِ شریعت اور اس سے متعلق امور کے بارے میں ان کے نظریات پر ہم تبصرہ کریں گے؛ لہٰذا یہ شکایت نہ ہو کہ پیراگراف بہ پیراگراف جواب نہ دیا گیا۔

تفسیروں میں اختلاف کی حقیقت

پروفیسر بشیر حسین صاحب نے اپنے مضمون کے ابتدائی حصے میں لکھا ہے:

''یہ بات یاد رہے کہ قرآن ایک ہے؛ لیکن اس کی تفاسیر ہزاروں ہیں'' اس جملہ سے وہ آخر کیا کہنا چاہتے ہیں، اس کو انھوں نے واضح نہیں کیا؛ بل کہ اس کے فوراً بعد موجودہ ''پرسنل لا'' کی تاریخِ تدوین بیان فرمائی۔

اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ تفاسیر کے اختلاف کی وجہ سے قرآن قابلِ عمل نہ رہا؛ تو یہ غلط ہے جیسا کہ ابھی عرض کروں گا اور اگر یہ مقصد ہے کہ ان مختلف تفاسیر میں سے صحیح وراجح کا انتخاب کرنا چاہیے، تو یہ صحیح ہے اور ایسا ہی علما کرتے بھی ہیں۔

سب سے پہلے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ قرآن کی ہزاروں تفاسیر نہیں ہیں، ہاں بعض آیات کی تاویل وتفسیر متعدد طریقوں سے کی گئی ہے، اکثر جگہ دو تین اقوال ملتے ہیں، بعض بعض آیات ایسی ہیں، جن میں دس پندرہ اقوال بھی ملتے ہیں، مگر ایسی آیات نہایت قلیل ہیں۔

دوسری بات یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جن آیات کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، وہ خود بھی تھوڑی ہیں اور ان میں سے جو تفسیریں سلف سے صحیح طور پر ثابت ہیں، ان میں سے اکثر میں صرف اختلافِ تنوع ہے، اختلاف تضاد نہیں ہے۔ مثلاً کسی لفظ کی تفسیر

ایک مفسر نے ایک عبارت سے کی اور دوسرے نے دوسری عبارت سے کی؛ مگر ان دونوں عبارات کا حاصل و مصداق ایک ہے، تو یہ لفظی اختلاف ہے اور حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں، مثلاً کسی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ایک مفسر اس آیت کے عام و وسیع مفہوم کا ایک مصداق و فرد بیان کرے اور دوسرا مفسر اس کا دوسرا مصداق بیان کرے اور تیسرا مفسر تیسرا مصداق واضح کرے، تو یہ کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اس کی مثال لیجیے، قرآن نے فرمایا:

﴿ وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا ﴾ (آل عمران: ۱۰۳)

میں ''حبل'' (رسی) کی تفسیر کسی نے ''قرآن'' سے، کسی نے ''سنت رسول'' سے، کسی نے ''اسلام'' سے کی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک وسیع مفہوم کے متعدد افراد کا بیان ہے، نہ کہ تفسیر کا اختلاف۔ اسی طرح کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی لفظ کی تفسیر مترادف لفظ کے بہ جائے متقارب لفظ سے کی جاتی ہے اور دوسرا مفسر کوئی اور متقارب لفظ لے کر اس سے تفسیر کرتا ہے۔ مثلاً: قرآن میں آیا ہے:

﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ (النساء: ۱۶۳)

یہاں ''وحی'' کا لفظ آیا ہے، اس کی تفسیر کبھی اس طرح کرتے ہیں:

''ہم نے آپ کی طرف ''خبر بھیجی''، کوئی اس کی تفسیر ''نازل کرنے'' سے کرتا ہے اور کوئی ''عطا کرنے'' سے کرتا ہے''۔

مگر قابل غور بات یہ ہے کہ کیا اس کو تفسیر میں اختلاف کہا جائے گا؟ نہیں؛ بل کہ دراصل یہ متقارب الفاظ سے تفسیر ہے، ان میں تضاد کچھ نہیں۔

تیسری بات یہ سمجھنا چاہیے کہ اگر کسی آیت کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ ان تفاسیر میں سے صحیح وضعیف کی معرفت ہوسکتی ہے۔

دوسری صورت یہ کہ صحیح وضعیف کی پہچان نہ ہوسکے۔عام طور پر جن آیات کی متعدد ومختلف تفاسیر ایسی ہیں، جن میں صحیح وضعیف کا امتیاز نہیں ہوسکتا،ان میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا۔مثلاً اصحابِ کہف کے کتے کے متعلق اختلاف،حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کے پتھر کے بارے میں اختلاف،حضرت آدم عَلَیْہِ السَّلَام کی جنت کے بارے میں اختلاف اور اس درخت میں اختلاف جس کے پاس جانے سے ان کو منع کر دیا گیا تھا وغیرہ۔ظاہر ہے کہ ان اختلافات سے جس طرح کوئی فائدہ نہیں، نقصان بھی نہیں اور جن میں اہل ایمان کے لیے عقیدہ وعمل کا فائدہ ہے،اکثر جگہ وہاں صحیح وضعیف کی تمیز کے لیے اللہ تعالیٰ نے دلائل قائم فرما دیے ہیں اور اگر دلائل بھی متعارض ہوں،تو مختلف تفاسیر میں سے جس پر چاہے عمل کی اجازت ہے۔اس موضوع پر تفصیلی کلام ہم نے ہماری اصولِ تفسیر پر عربی کتاب **''نفحات العبیر''** میں کر دیا ہے،اس کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔(۱)

پھر آخر پریشانی کی کیا بات ہے؟ اور اختلاف کی وجہ سے عمل میں کیا فرق پیدا ہوتا ہے؟ خلاصہ یہ کہ اکثر جگہ اختلاف حقیقت میں اختلاف نہیں اور بعض جگہ جو اختلاف پایا جاتا ہے، اس میں بھی صحیح وضعیف کی پہچان کر کے اختلاف کو ختم کر دیا جاتا ہے اور جہاں یہ بھی نہ ہو،تو دونوں صورتوں پر عمل کی گنجائش ہے۔

''مسلم پرسنل لا'' مرتب نہیں

پروفیسر صاحب نے چلتے چلتے ائمۂ اربعہ کا مسلک اور شیعہ فرقے کا ان سے متعدد مسائل میں اختلاف کا ذکر کیا ہے۔اور آگے چل کر کہا ہے کہ ''مسلم پرسنل لا'' بورڈ''

(۱) دیکھو: **نفحات العبیر في مهمات التفسیر**:۸۱-۸۵

نے مسلم پرسنل لا کو نہ ترتیب دیا اور نہ کوڈ بنایا، یہ اس لیے کہ بہت سارے قوانین پر علما میں اتفاق ہو نہ سکا''۔(۱)

جہاں تک مسلم پرسنل لا کو ترتیب نہ دینے کا سوال ہے، اس کا جواب روزنامہ سالار بابت ۱۳/ اگست/ ۱۹۵۹ء میں جناب عبدالمجیب اڈوکیٹ نے پروفیسر بشیر صاحب ہی پر تنقید کرتے ہوئے بڑی وضاحت سے دے دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مسلم پرسنل لا کی ترتیب وتدوین اس معنے کر ہو چکی ہے کہ اس پر متعدد کتابیں علما نے لکھی ہیں، پھر ترتیب نہ ہونے کا کیا مطلب؟ اور اگر یہ مطلب ہے کہ اس کو دفع وار مرتب نہیں کیا گیا، تو اس سے کوئی فرق نہیں آتا۔ عبدالمجیب صاحب نے لکھا ہے کہ انگلینڈ کا قانون بھی غیر تدوین شدہ ہے۔ ۱۸۵۶ سے ۱۹۶۵ تک ایک سو سال تک انگلیڈ میں تمام قوانین کی تدوین کی کوشش کی گئی؛ لیکن تدوینی کمیٹی نے آخر کار فیصلہ دیا کہ یہ کام ناممکن ہے۔

ایڈوکیٹ عبدالمجیب نے اس کے بعد بڑا معنی خیز سوال کیا کہ ساری دنیا میں ایسا ہی ہے، تو بار بار ''مسلم پرسنل لا'' کی تدوین کا ڈھنڈورا کیوں پیٹا جا رہا ہے؟۔(۲)

اختلاف کیوں اور کیسے پیدا ہوا؟

رہا علما وفقہا کے مابین مسائل میں اختلاف، تو اس سے بھی کسی بات پر کوئی فرق نہیں پڑتا، ہر طبقہ اپنے مسلک پر عمل کرتا ہے۔ آخر اس کی وجہ سے کیا پریشانی ہے جب ائمہ اربعہ کے تمام مسالک دلائل و براہین کی روشنی میں حق ثابت ہو چکے ہیں؟ لہٰذا ہر طبقہ اپنے مسلک پر عمل کرنے میں بھی حق بہ جانب ہے۔ رہا یہ سوال کہ علما میں

---

(۱) سالار ۱۳/ اگست/ ۱۹۹۵ء

(۲) سالار ۱۳/ اگست/ ۱۹۹۵ء

اختلاف ہی کیوں ہوا؟ تو یہ ایک مستقل موضوع ہے اور اس پر علما نے بہت کچھ تحریر کر دیا ہے۔ جس کو حق کی تلاش ہو، وہ ان کتب کی طرف مراجعت کرے۔

میں یہاں نہایت مختصر انداز میں بعض عام فہم باتیں پیش کرتا ہوں؛ تا کہ حق واضح ہو جائے، معلوم ہونا چاہیے کہ حضراتِ صحابہ و تابعین یا بعد کے ائمہ میں جو مختلف فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا، اس کی وجہ و بنیاد مختلف چیزیں ہیں:

(۱) ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ بعض آیات اور احادیث میں مراد و مطلب صریح و واضح نہیں ہوتا؛ بل کہ اس میں متعدد احتمالات کی گنجائش ہوتی ہے اور ایک شخص اس کے ایک معنے لے لیتا ہے اور دوسرا دوسرے معنے کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔

(۲) ایک وجہ یہ ہوتی ہے کہ آیات و احادیث میں بہ ظاہر تعارض و ٹکراؤ معلوم ہوتا ہے اور یہ واضح و مسلم ہے کہ اللہ و رسول کے کلام میں تعارض نہیں ہو سکتا؛ لہٰذا علما و ائمہ اس تعارض کو دور کرنے کے لیے کبھی تطبیق سے اور کبھی ترجیح سے کام لیتے ہیں۔ اس نکتے پر علما میں اختلافِ رائے ہو جاتا ہے، کوئی تطبیق کی راہ اختیار کرتا ہے اور کوئی ترجیح پر چلتا ہے۔ پھر تطبیق کی بھی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں، کوئی کسی صورت کو اختیار کرتا ہے، کوئی دوسری صورت کو لیتا ہے۔

(۳) ایک وجہ اختلاف کی یہ ہوتی ہے کہ بعض احادیث کے صحیح یا ضعیف ہونے میں محدثین میں اختلاف ہوتا ہے؛ کیوں کہ حدیث کو صحیح یا ضعیف قرار دینا بھی ایک اجتہادی کام ہے؛ لہٰذا ایک محدث ایک حدیث کو صحیح قرار دیتا ہے؟ مگر دوسرے محدث کے پاس وہ حدیث ضعیف ہوتی ہے، پھر اسی پر علما و ائمہ میں مسائل میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ ایک فقیہ اس حدیث کو صحیح قرار دے کر اس کو لے لیتا ہے اور اس پر عمل کی بنیاد رکھتا ہے اور دوسرا فقیہ اس کو ضعیف قرار دیتا ہے اور اس لیے اس پر

عمل نہیں کرتا؛ کیوں کہ اس کے نزدیک وہ ضعیف ہوتی ہے، اس طرح ائمہ؛ بل کہ صحابہ میں اختلاف رونما ہوا اور اس کو شرعاً گوارا کیا گیا، جیسا کہ پہلے عرض کر چکا ہوں۔

اختلافِ ائمہ کی پہلی وجہ

اب میں اوپر کے اجمال کی مختصر سی تفصیل و تشریح بھی پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں؛ تا کہ بات واضح ہو جائے؛ کیوں کہ آج ایک طبقہ اُمت میں ایسا بھی پیدا ہو گیا، ہے جو ائمہ کے ان اختلافات کو اس طرح پیش کرتا ہے، گویا کہ ان ائمہ نے قرآن و حدیث کو یک لخت چھوڑ دیا اور محض نفسانیت و شرارت سے من مانی باتیں بیان کر دیں۔ ظاہر ہے کہ یہ فکر اور سوچنے کا انداز غیر محققانہ، نہایت درجہ سطحی اور حق سے یکسر بعید ہے؛ لہٰذا یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اختلاف کیوں کر پیدا ہوا؟

اوپر میں نے پہلی وجہِ اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ بعض آیات و احادیث کے معانی و مرادات واضح و صریح نہیں ہوتے؛ بل کہ مختلف احتمالات کی ان میں گنجائش ہوتی ہے اس لیے ائمہ و صحابہ میں اختلاف ہو جاتا ہے۔

مثال کے طور پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہہ دیا: ''**أنتِ عَلَيَّ كظهر أمي**'' (تو میرے لیے ایسی ہے جیسے میری ماں کی پیٹھ) یعنی تو مجھ پر حرام ہے، اس کے کہنے سے بیوی پر طلاق تو نہیں پڑتی؛ مگر یہ ایک درجے میں قسم کی طرح ہے، قرآن کریم نے اس کے بارے میں فرمایا کہ ایسے شخص پر ایک غلام آزاد کرنا ضروری ہے:

﴿ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ ﴾ (المجادلۃ: ۳)

اتنی بات تو قرآن کریم میں صاف ہے، لہٰذا اس میں کسی کا اختلاف نہیں؛ لیکن قرآن کریم میں یہ بات نہیں بتائی گئی کہ یہ غلام جس کو آزاد کیا جانا ہے، اس کا

مسلمان ہونا ضروری ہے یا کسی کافر غلام کو بھی آزاد کردینے سے یہ کفارہ ادا ہو جاتا ہے؟ لہٰذا اس میں علما نے اختلاف کیا ہے: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ غلام مسلمان ہونا چاہیے؛ کیوں کہ قرآن نے قتلِ خطا کے کفارے میں غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیتے ہوئے ''مومن'' ہونے کی بھی قید لگائی ہے، لہٰذا یہاں بھی وہی حکم ہونا چاہیے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کفارۂ ظہار میں ''مومن غلام'' کی قید نہیں ہے، لہٰذا کافر ہو یا مومن کسی بھی غلام کا آزاد کردینا کافی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ اختلاف قرآن کی ایک آیت میں مراد کی صراحت نہ ہونے کی وجہ سے ہوا اور ہر امام نے اپنا نظریہ اس گنجائش سے اخذ کیا، جو آیت کے الفاظ میں رکھی ہوئی ہے۔

اب ایک مثال حدیث پاک سے بھی سن لیجیے، حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« إِنَّ الْمُحْرِمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ . »(۱)

(احرام والا، نہ نکاح کرے اور نہ اس کا نکاح کیا جائے۔)

اس سے بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ احرام میں نکاح کرنا جائز نہیں، چناں چہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہی مسلک ہے؛ مگر اس حدیث میں جو لفظ ''نکاح'' آیا ہے، لغت کے اعتبار سے اس کے معنے ''جماع کرنے'' کے ہیں۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حالتِ احرام میں جماع سے منع کیا گیا ہے، عقدِ نکاح سے نہیں اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) مسلم: ۱/۴۵۳، حدیث: ۲۵۲۳، مؤطا مالک: ۶۷۹، الترمذي: ۱۷۷، النسائي: ۲۷۹۳، ابو داؤد: ۱۵۶۹، ابن ماجه: ۱۹۵۶، أحمد: ۴۳۲

حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے حالتِ احرام میں نکاح فرمایا۔(۱)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس کام سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا: آپ خود وہ کام کیسے کر سکتے ہیں؟ لامحالہ پہلی حدیث میں نکاح سے مراد جماع ہے، جو کہ اس کا لغوی معنی ہے۔

اب غور کیجیے کہ اس اختلاف میں بھی نہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حدیث کو چھوڑا اور نہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حدیث کو ترک کیا؛ بل کہ دونوں نے اپنے اجتہاد سے اس کا ایک ایک محمل و معنی لے لیا اور اس کی پوری گنجائش لفظِ حدیث میں پائی جاتی ہے۔

اختلاف کی دوسری وجہ

اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہوتی ہے کہ کبھی آیت و حدیث میں یا متعدد آیات میں یا متعدد احادیث میں بہ ظاہر اختلاف و تعارض نظر آتا ہے۔ اور یہ واضح و مسلم ہے کہ اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں فی الواقع کوئی تعارض نہیں ہو سکتا، اس لیے ائمہ و علما دفع تعارض کی مختلف صورتیں اختیار کرتے ہیں، جس سے علما کی آرا میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ مثلاً قرآن کریم میں فرمایا گیا:

﴿ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ﴾ (الأعراف: ۲۰۴)

(اور جب قرآن پڑھا جائے، تو تم اس کو سنو اور خاموش رہو؛ تا کہ تم پر رحم کیا جائے)

---

(۱) البخاري: ۱۷۰۶، مسلم: ۲۵۲۷، الترمذي: ۷۷۱، أبو داؤد: ۱۵۷۱، النسائي: ۳۲۲۲، أحمد: ۲۲۷۱

اس آیت کے بارے میں اکثر علما فرماتے ہیں کہ یہ نماز و خطبے کے بارے میں نازل ہوئی کہ جب نماز میں یا خطبے میں قرآن پڑھا جائے تو خاموش ہو کر سننا چاہیے، صحابہ میں سے حضرت ابن مسعود، ابن عباس، ابو ہریرہ، عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے۔(۱)

اور علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔(۲)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب نماز میں قرآن پڑھا جائے تو سب کو خاموش رہ کر سننا چاہیے؛ مگر ایک حدیثِ صحیح میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد آیا ہے:

« لَا صَلٰوۃَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ. »

(جس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوتی۔)(۳)

اس حدیث سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں سُوْرَةُ الْفَاتِحَةِ پڑھنا ضروری ہے، بغیر اس کے نماز نہیں ہوتی، خود نماز پڑھنے والا امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو، اگر حدیث کے اس ظاہری مفہوم پر عمل کریں گے، تو قرآن کے خلاف کرنا لازم آئے گا؛ اس لیے کہ قرآن کی آیت نماز میں قرآن پڑھے جانے کے وقت میں خاموش رہ کر سننے کی تاکید کرتی ہے، اگر مقتدی سُوْرَةُ الْفَاتِحَةِ پڑھے گا تو اس آیت کی خلاف ورزی ہوگی۔

اب علماء و ائمہ کرام نے اس تعارض کو دور کرنے کے لیے مختلف صورتیں اختیار

---

(۱) تفسیر ابن کثیر: ۲/۲۸۰-۲۸۱

(۲) فتاوی ابن تیمیة: ۲۲/۲۹۵

(۳) البخاري: ۱/۱۰۴، مسلم: ۱/۱۶۹، الترمذي: ۱/۵۷، أبو داؤد: ۱/۱۱۸، النسائي: ۱/۱۴۵، ابن ماجه: ۱/۲۰

فرمائی ہیں، بعض ائمہ نے فرمایا کہ آیت میں قرآن سے مراد (سُوْرَةُ الفَاتِحَة) سے زائد کچھ پڑھنا ہے۔ لہٰذا مقتدی سُوْرَةُ الفَاتِحَة تو پڑھ سکتا ہے؛ بل کہ حدیث کی وجہ سے ضرور پڑھنا چاہیے؛ مگر سُوْرَةُ الفَاتِحَة سے زائد کوئی اور آیت وسورۃ نہیں پڑھ سکتا، یہی امام شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ کا مسلک ہے۔ اور بعض ائمہ نے فرمایا کہ مذکورہ حدیث میں نماز سے مراد امام ومنفرد کی نماز ہے، مقتدی کی نماز نہیں؛ کیوں کہ قرآن نے مطلقاً اس بات کا حکم کر دیا ہے کہ قرآن پڑھا جائے، تو خاموش رہو اور سنو۔ لہٰذا سُوْرَةُ الفَاتِحَة پڑھی جائے یا اور کوئی سُوْرَة پڑھی جائے، بہ ہر صورت مقتدی کو پڑھنا نہ چاہیے اور حدیث کا تعلق مقتدی سے نہیں ہے؛ کیوں کہ بعض حدیثوں میں آیا ہے کہ نبی کریم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ. »

(جس کا امام ہو پس امام کی قرأت ہی اس کی قرأت ہے۔)(۱)

نیز ترمذی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ "بغیر سُوْرَةُ الفَاتِحَة نماز نہیں ہوتی؛ مگر یہ کہ امام کے پیچھے ہو تو ہو جاتی ہے۔"(۲)

اب غور کیجیے کہ آیت وحدیث کے ظاہری تعارض کو دور کرنے کے لیے بعض ائمہ نے قرآن کی آیت سے سُوْرَةُ الفَاتِحَة کا استثنا کیا اور آیت میں تاویل کی اور بعض ائمہ نے اس کے برخلاف حدیث کو امام ومنفرد کے ساتھ خاص کر کے آیت کو اپنے ظاہر پر رکھا، نہ پہلے طبقے نے قرآن وحدیث کے خلاف کیا، نہ دوسرے طبقے نے: بل کہ دونوں مکاتب فکر کے ائمہ نے قرآن وحدیث ہی پر عمل کی راہ نکالی؛ لہٰذا جو

---

(۱) ابن ماجه: ٦١، مؤطا محمد: ٩٧، الطحاوي: ١/ ١٢٨، الدار قطني: ١/ ٣٢٣، ابن أبي شيبه: ١/ ٤١٤ وغيره

(۲) الترمذي: حديث حسن صحيح: ١/ ١٧

لوگ امام کے پیچھے مقتدی کو پڑھنے کی ہدایت کرتے ہیں، وہ بھی اپنے اجتہاد کی رو سے حق پر ہیں اور جو لوگ اس سے منع کرتے ہیں وہ بھی حق پر ہیں۔

اختلاف کی تیسری وجہ

ائمہ میں اختلاف اس وجہ سے بھی پیدا ہوا کہ ایک امام نے ایک حدیث کو صحیح و معتبر سمجھا اور دوسرے امام نے اس حدیث کو ضعیف سمجھا اور دوسری حدیث سے دوسری بات اخذ کی؛ کیوں کہ حدیث کو صحیح یا ضعیف قرار دینا بھی ایک اجتہادی عمل ہے، جس میں اختلافِ رائے ہوسکتا ہے اور ہوا ہے، بہت سی حدیثیں امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک ضعیف ہیں؛ مگر امام مسلم رحمہ اللہ ان کو معتبر قرار دیتے ہیں، مثال کے طور پر نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ سینے پر یا ناف کے اوپر یا ناف کے نیچے، اس سلسلہ میں جو روایات آئی ہیں، ان میں کوئی روایت بھی ایسی نہیں جو بے غبار ہو۔ مثلاً سینے پر ہاتھ باندھنے کی روایت حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز ادا کی، آپ نے بائیں ہاتھ پر دایاں ہاتھ سینے پر رکھا۔(۱)

مگر یہ روایت ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس کے ایک راوی مؤمّل بن اسماعیل رحمہ اللہ کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ لہٰذا احناف اس پر عمل نہیں کرتے اور اس کے مقابلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک حدیثِ سنن ابو داؤد کے بعض نسخوں میں اور دار قطنی و ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ میں ثابت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ پر ہاتھ رکھا جائے۔(۲)

---

(۱) صحيح ابن خزيمة: ۱/۲۴۳

(۲) ابن أبي شيبة: ۱/۳۹۱، الدار قطني ۱/۲۸۶

اس روایت کے ایک راوی عبدالرحمان بن اسحاق واسطی رحمہ اللہ کو بھی اکثر محدثین ضعیف قرار دیتے ہیں؛ مگر امام ترمذی رحمہ اللہ نے ان کی ایک حدیث کو ''حسن'' قرار دیا اور امام حاکم رحمہ اللہ نے ان کی ایک حدیث کو ''صحیح'' قرار دیا ہے۔(۱)

لہٰذا احناف اس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں، یہاں وہی بات ہے کہ اختلاف اس لیے پیدا ہوا کہ روایات کے صحیح و ضعیف ہونے میں اختلاف ہے، لہٰذا جس کو جو اقرب الی الصحۃ نظر آئی، اس نے اس پر عمل کیا۔

یہ چند اہم وجوہات ہیں؛ جن کی بنیاد پر ائمہ میں مسائل کی تخریج و استنباط میں اختلاف ہو جاتا ہے؛ مگر ظاہر ہے کہ یہ اختلاف نہ برا ہے اور نہ اس کی وجہ سے کوئی پریشانی لاحق ہوتی ہے؛ کیوں کہ صحابہ و تابعین میں بھی یہ اختلاف تھا؛ مگر انھوں نے اس کو دور کرنے کی کوشش نہیں کی، معلوم ہوا کہ یہ کوئی ایسی چیز ہی نہیں کہ اس سے آدمی پریشان ہو۔ بل کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلافات اسلام کی سچائی کی دلیل اور ہر دور میں اس کی تعلیمات کے چل سکنے کے علامت ہیں۔

کیا اسلامی قانون عورتوں پر ظلم ڈھاتا ہے؟

پروفیسر صاحب نے یہ بیان کرتے ہوئے کہ ہندوستان میں یکساں سول کوڈ نافذ نہ ہو سکے گا اور یہ کہ یہ یکساں سول کوڈ خود ہندوؤں میں ہی پھوٹ ڈال دے گا، وہ آگے لکھتے ہیں:

> ''البتہ اتنا ضرور ہوگا کہ وہ قوانین جو سماج کے کمزور طبقوں خصوصاً عورتوں پر ظلم ڈھاتے ہیں، ان میں تبدیلی ضرور ہوگی، یہ ہو کر ہی رہے گا، چاہے ہمارے علما اور مولوی لوگ کتنا بھی شور وغل اور ہلہ مچائیں''۔

---

(۱) القول المسدد: ۳۵

اس عبارت میں پروفیسر صاحب نے بڑے عام الفاظ استعمال کیے ہیں ''وہ قوانین جو ظلم ڈھاتے ہیں''، مگر آگے مولوی اور علما کا ذکر کرکے انھوں نے یہ خود واضح کردیا ہے کہ اس سے ان کی مراد ''اسلامی قوانین'' ہیں؛ کیوں کہ مولوی لوگ اور علما شور مچائیں گے تو ''اسلامی قوانین'' کی تبدیلی پر ہی مچائیں گے۔ لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب کے نزدیک اسلام میں ایسے قوانین ہیں، جو سماج کے کمزور طبقوں پر اور خصوصاً عورتوں پر ظلم ڈھاتے ہیں۔

پروفیسر صاحب! ذرا ٹھنڈے دل سے غور کیجیے کہ آپ کے ان جملوں کی زد کن کن پر اور کہاں کہاں پڑتی ہے؟ کیا اس سے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ظالم ہونا لازم نہیں آتا؟ جب کہ قرآن جگہ جگہ اعلان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ظالم نہیں، کہیں تو یہ فرمایا:

﴿ وَمَا رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيْدِ ﴾ (فصلت :۴۶)

(تیرا پروردگار اپنے بندوں پر ظالم نہیں ہے)

اور ایک جگہ یہ فرمایا:

﴿ وَأَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيْد ﴾ (الحج : ۱۰)

(اور بلاشبہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر ظالم نہیں ہے)

اور ایک موقعے پر اس طرح ارشاد فرمایا:

﴿ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيْدِ ﴾ (قٓ :۲۹)

(اور میں اپنے بندوں پر ظالم نہیں ہوں۔)

اب پروفیسر صاحب کے لیے دو ہی راستے ہیں: یا تو اس کو سچ مان کر ایمان والوں میں داخل ہو جاؤ اور اپنے قول سے توبہ کرو، یا انکار کرکے غیروں میں شامل ہو

جاؤ اور اپنے قول پر قائم رہو اور یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ ہر دو صورتوں کے نتیجے معلوم ہیں۔

پھر سوال یہ ہے کہ آخر وہ کون سا قانون ہے، جس میں کمزوروں اور عورتوں پر ظلم کا عنصر پایا جاتا ہے؟ اس کی نشاندہی تو کی جاتی؟ حقیقت تو یہ ہے کہ اسلام سے زیادہ کمزوروں اور عورتوں کے حقوق کا ضامن کوئی نہیں اور نہ ہوسکتا ہے۔

شاید پروفیسر صاحب کو کبھی قرآنِ کریم وحدیثِ رسول کے پڑھنے کا موقعہ نہیں ملا یا ملا بھی تو گہری نظر سے پڑھنے کا اتفاق نہیں ہوا اس لیے ایسی غلط اور بے حقیقت بات ان کے قلم سے نکل گئی، یہاں صرف اشارہ دینے کے لیے عرض کرتا ہوں کہ قرآن نے بہ صراحت اعلان کیا ہے کہ عورتوں کے اتنے ہی حقوق ہیں، جتنے کہ مرد کے حقوق ہیں:

﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة: ۲۲۸)

(معروف طریقے پر عورتوں کے اتنے ہی حقوق مردوں پر ہیں جتنے کہ مرد کے حقوق عورتوں کے ذمے ہیں۔)

اسی طرح عورتوں کو پریشان کرنے اور تنگ کرنے اور زبردستی ان کے وارث بننے سے روکا گیا، ایک جگہ ارشاد ہے:

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ، وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا، وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾ (البقرة: ۲۳۱)

(اور جب تم عورتوں کو طلاق دو پھر وہ اپنی عدت کو پہنچیں، تو یا تو اچھے طریقے سے ان کو اپنے پاس روک لو یعنی رجوع کرلو یا نہیں تو ان کو

اچھے انداز سے جدا کر دو اور ان کو تکلیف پہنچانے کے لیے روک نہ لو اور جس شخص نے ایسا کیا اس نے اپنے آپ پر ظلم کیا۔)

﴿ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَآءَ کَرْھًا وَلَا تَعْضُلُوْھُنَّ لِتَذْھَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَیْتُمُوْھُنَّ اِلَّآ اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ﴾ (النسآء :۱۹)

(اے ایمان والو! تمھارے لیے حلال نہیں ہے کہ تم زبردستی اپنی بیویوں کے وارث بن بیٹھو اور تم ان عورتوں کو مقید نہ کرو؛ تاکہ جو مال تم نے دیا ہے اس میں سے کچھ واپس لے لو؛ مگر یہ کہ وہ عورتیں کوئی کھلی ہوئی بے حیائی کا کام کر بیٹھیں۔)

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« اِسْتَوْصُوْا بِالنِّسَاءِ خَیْرًا. »

(عورتوں کے بارے میں خیر و بھلائی کی وصیت قبول کرو)(۱)

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو اپنی بیوی کے ساتھ اچھا ہے وہی تم میں سب سے بہتر ہے۔(۲)

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو مارنے سے منع فرمایا ہے۔(۳)

کیا یہ سب ظلم کی تعلیم ہے؟ یا عورتوں پر احسان و رحم اور ان کے حقوق پورا کرنے کی تعلیم ہے۔ اگر کوئی قانونِ شریعت ایسا ہو، جس میں عورتوں اور کمزوروں پر ظلم کی تعلیم دی گئی ہو، تو اس کی نشاندہی کی جائے؛ مگر یہ بھی واضح رہے کہ انصاف کو ظلم

---

(۱) المشکاۃ :۲۸۰

(۲) المشکاۃ :۱۸۱

(۳) المشکاۃ :۲۸۰

سمجھ لینا اور قانونِ انصاف کو ظلم قرار دے دینا کافی نہیں ورنہ چور اور ڈکیت کی سزاؤں کو بھی ظلم کہہ دینا جائز ہوگا۔

نشے کی حالت کی طلاق

پروفیسر صاحب نے بنیادی حقوق کے خلاف رائج اسلامی قانون کی مثال یہ دی ہے کہ ''نشے کی حالت میں کوئی طلاق دے، تو وہ ہو جاتی ہے''، وہ کہتے ہیں:

''یہ مسئلہ عام مسلمان؛ بل کہ علما کے سامنے بھی رکھا جائے تو یہ کہیں گے کہ یہ قانون ٹھیک نہیں ہے''۔

پروفیسر صاحب کا دعویٰ ہے کہ ایسی طلاق قرآن وحدیث میں جائز نہیں''۔

مجھے تعجب ہے کہ لاء کالج کے پروفیسر کا کلام قانون کی گرفت سے اس قدر آزاد کیوں ہے؟ پروفیسر صاحب نے دعویٰ کیا ہے کہ ایسی طلاق قرآن وحدیث میں جائز نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن وحدیث سے اس کے ناجائز ہونے کا ثبوت ہو چکا ہے؛ حالاں کہ یہ بات سو فی صد غلط ہے، ہاں! قرآن وحدیث میں اس طرح کی طلاق کا سرے سے کوئی ذکر ہی نہیں ہے اور ان دو باتوں (ناجائز ہونے کا ثبوت ہونے اور اس کا ذکر ہی نہ ہونے) میں بہت فرق ہے۔ ایک ہے ذکرِ عدم یا ثبوتِ عدم، اور ایک ہے عدمِ ذکر یا عدمِ ثبوت۔ ذکرِ عدم سے عدمِ جواز کا ثبوت ہوتا ہے؛ لیکن عدمِ ذکر سے عدمِ جواز ثابت کرنا اصولی غَلطی ہے۔ اسی لیے علما فرماتے ہیں کہ عدمِ ذکر کو مستلزم نہیں؛ مگر پروفیسر صاحب نے عدمِ ذکر سے عدمِ جواز ثابت کرنا چاہا ہے، جو سراسر غلط ہے۔

اب رہا اصل مسئلہ تو عرض ہے کہ حالتِ نشہ میں طلاق واقع ہونے یا نہ ہونے میں سلف سے ہی اختلاف چلا آرہا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے واقع ہونا اور حضرت

عثمان رضی اللہ عنہ سے واقع نہ ہونا ثابت ہے، جیسا کہ سننِ سعید اور مصنف ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ میں ہے۔ (۱)

نیز بخاری میں حضرت عثمان وحضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے تعلیقاً مروی ہے کہ نشے والے کی طلاق نہیں ہوتی۔ (۲)

پھر صحابہ کے بعد عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ نشے والے کی طلاق جائز ہے۔ (۳)

نیز حضرت حسن بصری، ابن سیرین، مجاہد، ابراہیم نخعی، شعبی، عطا، سعید بن مسیّب رحمہم اللہ سے مروی ہے کہ نشے کی حالت میں طلاق ہو جاتی ہے۔ (۴)

اور ابوالشعثاء، طاؤس، عکرمہ، قاسم بن محمد رحمہم اللہ وغیرہ سے عدمِ وقوع مروی ہے۔ (۵)

پھر ائمہ میں بھی ابوحنیفہ، مالک، اوزاعی اور ثوری رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ نشے کی حالت میں دی ہوئی طلاق پڑ جاتی ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی صحیح قول یہی ہے کہ یہ طلاق پڑ جاتی ہے اور امام اسحاق، امام ربیعہ، امام احمد رحمہم اللہ (فی روایۃ) واقع نہ ہونے کے قائل ہیں۔ (۶)

---

(۱) دیکھو: سنن سعید، قسم اول، جلد ثالث: ۲۶۷و۲۶۸، مصنف ابن ابي شيبة: ۳۰/۴

(۲) البخاري ۲: ۷۹۳

(۳) الطحاوي: ۵۰/۲

(۴) سنن سعيد: ۶۶۲/۳-۲۶۷/۳

(۵) فتح الباري: ۳۹۱/۹

(۶) فتح الباري: ۳۹۱/۹

الغرض یہ مسئلہ اجتہادی ہے اور دلائل دونوں طرف ہیں اور ضرورت پر یا دلائل کی روشنی میں ایک مسلک والے دوسرے مسلک پر عمل بھی کر سکتے ہیں، جب کہ اس کے شرائط بھی پائے جائیں؛ مگر سوال یہ ہے کہ ان دو مسلکوں میں سے ایک کو غلط قرار دینا اور اس کے قائل صحابہ، تابعین وائمہ کی تغلیط کرنا محض اس بنا پر کہ اپنی عقل وسمجھ سے باہر ہے اور اپنی فہم میں بنیادی حقوق کے خلاف ہے، کس اصول وقاعدہ اور عقل ودانش کا تقاضا ہے؟

دلائل سے ہٹ کر میں نشے کی طلاق کے بارے میں ایک اور نکتے کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہوں گا، وہ یہ کہ طلاق فی نفسہ نہ بری چیز ہے نہ اچھی؛ بل کہ حالات وکوائف اور طریقۂ استعمال سے کبھی اس میں برائی آجاتی ہے اور کبھی خوبی بھی آجاتی ہے، طلاق کے غلط استعمال سے اس میں برائی کا آجانا تو معروف ومسلم ہے؛ لیکن یہاں میں اس میں بھلائی کے پہلو کو واضح کرنا چاہتا ہوں۔ وہ یہ کہ فرض کرو کہ ایک شخص فاسد العقل، وفاسد الاخلاق ہے اور بیوی پر ظلم کرتا رہتا ہے جس سے بیوی تنگ آچکی ہے، ایسی صورت میں اس بیوی کے لیے طلاق کا مل جانا، کیا ایک نعمت نہیں ہے؟ بلاشبہ نعمت ہے اور بہت بڑی نعمت ہے۔

اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ایک شرابی کبابی شخص اس قابل نہیں ہوتا کہ اس کی صحبت ومعیت میں رہا جائے؛ بل کہ اگر وہ اپنی بیوی کو چھوڑ دے تو بیوی کو خوش ہونا چاہیے کہ ایک دشمنِ خدا سے نجات ملی اور اس سے چھٹکارے کی نعمت حاصل ہوئی۔ اس کے برعکس یہ مطالبہ کرنا کہ وہ طلاق بھی دے دے تو اس کی طلاق کو نہ مانا جائے اور اس کی صحبت میں رکھنے کو ترجیح دینا؛ بل کہ اس پر اصرار کرنا -- میں سمجھتا ہوں --- شاید یہ بات عورت کے بنیادی حق کے خلاف ہو سکتی ہے؛ کیوں کہ اس کا

مطلب یہ ہوا کہ عورت کو ایک شرابی کبابی اور ظالم کے حوالے کیا جائے یا اس سے چھٹکارا نہ دلایا جائے اور عورت کو مزید ظلم وستم کا نشانہ بنانے کی کوشش کی جائے۔

تو پروفیسر صاحب کا یہ کہنا ہے کہ نشے کی طلاق کو ماننا آئین کے بنیادی حقوق کے خلاف ہے اور میرا کہنا یہ ہے کہ نشے کی طلاق کو نہ ماننا عورت کے بنیادی حق کے خلاف ہے۔ اس سے میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ پروفیسر صاحب جس انداز پر غور کر رہے ہیں اس کا صحیح ہونا ضروری نہیں، ان کے فلسفے سے دوسرا فلسفہ ٹکرا سکتا ہے۔ جب یہ بات ہے تو عقل و دانش کا یہ تقاضہ نہیں کہ دلائل پر مبنی کسی مسلک و مسئلہ کو بہ یک جنبشِ قلم غلط قرار دینے کی جسارت کی جائے۔

غصے کی طلاق

اس ضمن میں غصے کے طلاق کا ذکر بھی پروفیسر صاحب نے کیا ہے اور اس کو بھی غلط قرار دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ غصے کی حالت میں اگر کوئی طلاق دے دے تو اس کو طلاق نہ ماننا چاہیے ورنہ آئین کے بنیادی حقوق کے خلاف ہوگا؛ مگر غالباً پروفیسر صاحب اس پر غور نہ کر سکے کہ عام طور پر طلاق غصے ہی کی حالت میں دی جاتی ہے، کوئی شوق و رغبت سے نہیں دیتا اور خوشی کا مظاہرہ کرنے کے لیے بھی نہیں دیتا، جب طلاق غصے ہی کی حالت میں دی جاتی ہے، تو پھر طلاق ہی نہ پڑنا چاہیے، حالاں کہ یہ بات بالکل لغو و غیر معقول ہے، اس لیے جمہور علما اسی کے قائل ہیں کہ غصے کی طلاق واقع ہو جاتی ہے جیسا کہ علما نے تصریح کی ہے۔ (۱)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے حوالے سے اور دیگر حضرات نے خود ابن القیم رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ غصے کی تین حالتیں ہیں:

---

(۱) بذل المجہود: ۴/۶۷

ایک غصے کی ابتدائی حالت جس میں عقل میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اور غصہ کرنے والا جو کہتا ہے، وہ اپنے ارادے واختیار سے کہتا ہے۔ اس صورت میں تمام علما کے نزدیک طلاق پڑ جاتی ہے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ غصہ اپنی انتہا کو پہنچ جائے، جس سے عقل میں تغیر ہو اور غصہ کرنے والے کو معلوم ہی نہ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔ اس صورت میں بھی تمام علما متفق ہیں کہ طلاق نہیں پڑتی۔

اور تیسری حالت یہ ہے کہ غصے درمیانی حالت میں ہو پھر وہ تیز ہو جائے؛ مگر عقل میں تغیر نہ آئے، اس میں اختلاف ہے اور یہی محل اجتہاد ہے، جمہور کے نزدیک طلاق پڑ جاتی ہے اور ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں پڑتی۔ (۱)

پروفیسر صاحب بتائیں کہ غصے کی حالت کی جو تفسیر عرض کی گئی اس میں پہلی اور دوسری صورت تو بہ اتفاقی ہے، پہلی صورت میں باتفاق طلاق پڑ جاتی ہے اور دوسری صورت میں بہ اتفاق نہیں پڑتی، صرف تیسری صورت میں اختلاف ہے، اور اس میں جمہور وقوعِ طلاق کے قائل ہیں؛ کیوں کہ غصے سے عقل زائل نہیں ہوئی اور یہ بات عقل کے بالکل موافق ہے؛ اگر غصے کے کسی کام کا اعتبار نہ کرنا عقل کا تقاضا ہے، تو دو آدمی آپس میں غصے سے جو لڑتے جھگڑتے؛ بل کہ قتل کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں ان کو بھی معذور قرار دینا چاہیے؛ مگر دنیا کا کوئی قانون ایسی نامعقول بات نہیں کہہ سکتا؛ بل کہ سب یہی کہتے ہیں کہ جھگڑا ہوتا ہی ہے غصے سے۔ اگر اس کو معتبر نہ مانا جائے تو دنیا میں سوائے فساد کے کچھ نہ ہوگا، اگر یہی بات شریعت کہتی ہے، تو آئین کے بنیادی حقوق کے خلاف ہے؟ فیا للعجب!

---

(۱) دیکھو: اعلام الموقعین: ۴/۵۰، الفقه علی المذاهب: ۴/۹۴، رد المختار: ۳/۲۴۴

ایک اہم نکتہ

یہاں ایک اہم نکتہ سمجھ لینا ضروری ہے اور جدت پسند طبقے کو عام طور پر اس قسم کے مسائل میں جو شبہ ہوتا ہے، وہ اسی کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہوتا ہے، وہ یہ کہ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ طلاق عورت کے حق میں سزا ہے؛ اس لیے جب یہ مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ غصے میں یا نشے میں طلاق دینے سے طلاق ہو جاتی ہے، تو قدرتی طور پر اشکال پیدا ہوتا ہے اور ہونا چاہیے کہ مرد کے قصور کی سزا عورت کو کیوں دی جا رہی ہے؟ اور طلاق کو علی الاطلاق عورت کے لیے سزا سمجھنے سے اس کا ایک اثر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مطلقہ عورت کو معاشرے میں معیوب اور مجرم سمجھا جاتا ہے؛ مگر حقیقت اس کے بالکل برخلاف ہے۔ فقہا کرام نشے والے کی طلاق کو نافذ مانتے ہیں تو اس کی وجہ کیا بتاتے ہیں؟ وہ ان ہی سے پوچھیے، فقہا کرام لکھتے ہیں کہ نشے والے کی طلاق اس لیے پڑ جاتی اور مانی جاتی ہے کہ اس نشہ باز کو زجر و توبیخ ہو یعنی سزا ہو۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ طلاق ہمیشہ عورت ہی کے لیے سزا کا باعث نہیں؛ بل کہ شرعاً طلاق اس لیے بھی مانی جاتی ہے کہ مرد کو عبرت و سزا ہو، اس کی شرح یہ ہے کہ عورت اللہ کی ایک نعمت ہے، جب مرد اس کی بے قدری کرتا ہے، تو شریعت اس کو اس نعمت سے محروم قرار دیتی ہے اور اس کی طلاق کو مان کر اس کو سزا دیتی ہے کہ اب پچھتاتے رہو۔ معلوم ہوا کہ طلاق کو عورت کے لیے سزا قرار دینا علی الاطلاق صحیح نہیں اور اس بنا پر مطلقہ عورت کو معیوب سمجھنا اور مجرم کی حیثیت دینا بھی سخت غلط بات ہے، جب حقیقت یہ ہے تو اس شبہ کی بنیاد بھی ختم ہو گئی اور ثابت ہوا کہ نشے و غصے کی

---

(۱) الدر مختار مع الشامي:۳/۲۴۰، الفقه على المذاهب الأربعة:۴/۲۸۶، الهداية: ۲/۲۳۹، عمدة الرعاية :۲/۶۲

طلاق کو تسلیم کرنا خلافِ عقل نہیں اور نہ یہ عورت کی حق تلفی ہے۔

ماں کے پیٹ میں بچہ کتنی مدت رہ سکتا ہے؟

پروفیسر صاحب نے فقہ کے ایک اور مسئلے پر بھی اعتراض کیا ہے، وہ یہ کہ فقہ حنفی میں شوہر کے انتقال کے دو سال بعد اگر اس کی بیوی کو بچہ پیدا ہوا، تو یہ اس شوہر کی جائز اولاد تصور کی جاتی ہے اور فقہ شافعی و مالکی میں چار سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو، تو جائز قرار دیا جاتا ہے۔

پروفیسر صاحب فرماتے ہیں:

> ''اس قانون کو بدل دینا چاہیے، نیز فرماتے ہیں کہ میں ایک عام مسلمان کو سمجھا سکتا ہوں کہ یہ قانون غلط ہے؛ لیکن ہمارے عالموں کو نہیں سمجھا سکتا۔ پروفیسر صاحب آگے مشورہ بھی دیتے ہیں کہ شیعہ قانون یہ کہتا ہے کہ صرف دس مہینے تک کا بچہ جائز ہے، لہٰذا ''مسلم پرسنل لا'' میں شیعہ کے قانون کو لینا چاہیے، جو موجودہ سیاسی اقدار کے موافق ہے، وہ کہتے ہیں کہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بھی ایسا کیا ہے۔'' (خلاصہ کلام)

ان جملوں میں متعدد باتیں قابل تبصرہ ہیں:

(۱) پروفیسر صاحب کا یہ کہنا کہ عام مسلمانوں کو سمجھا سکتا ہوں؛ مگر علما کو نہیں سمجھا سکتا، یہ خود آپ کے نقطۂ خیال کے غلط و کمزور ہونے کی دلیل ہے، عام مسلمان چوں کہ دلائل اور حقائق سے کما حقہ واقف نہیں ہوتے؛ اس لیے آپ ان کو اپنی کمزور و غلط بات سمجھانے اور ان سے منوانے میں بہ مصداق ''اندھوں میں کانا راجا'' کامیاب ہو جاتے ہیں؛ مگر یہ بات علما میں کیسے چل سکے گی؟ علما چوں کہ حقائق و دلائل سے

واقف ہوتے ہیں؛ اس لیے آپ ان کو منوا نہیں سکتے۔

(۲) پروفیسر صاحب کہتے ہیں کہ شیعہ بھی مسلمانوں کا فرقہ ہے، لہٰذا اس کے فقہ کو لے کر "مسلم پرسنل لا" میں ترمیم کرنا چاہیے، مگر اولاً معلوم ہونا چاہیے کہ شیعہ فرقہ، شافعی، مالکی، حنفی و حنبلی دبستانِ فقہ کی طرح کوئی فقہی مکتبِ فکر نہیں ہے؛ بل کہ شیعہ فرقہ اپنے عقائد باطلہ کی وجہ سے تمام اہلِ سنت والجماعت سے ہٹ کر ایک گمراہ فرقہ ہے جس پر کفر کا فتویٰ ہے؛ کیوں کہ یہ اہلِ سنت سے اسلام کے بنیادی عقائد میں منحرف ہے۔ افسوس! کہ پروفیسر صاحب اس باطل فرقے کو ائمہ اربعہ کے مذاہبِ حقّہ کے ہم پلّہ قرار دے رہے ہیں۔ اس پر کتنا بھی افسوس کیا جائے کم ہے۔ قادیانی بھی اپنے کو مسلمان کہتے ہیں، پھر کل آپ شاید یہ فرمائیں کہ ان کی فقہ سے بھی کچھ اخذ کر کے شریعت و "مسلم پرسنل لا" میں ترمیم کی جائے، **لا حول و لا قوۃ إلا باللّٰہ .**

(۳) حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ بھی سراسر دھوکہ ہے، حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے مذاہبِ اربعہ میں سے بعض مذاہب پر بعض امور میں فتوی دیا ہے، جیسے مفقود کے مسئلے میں فقہ مالکی پر فتوی دیا ہے، شیعہ فقہ سے کوئی چیز ہرگز نہیں لی ہے۔ میں پروفیسر صاحب سے یہاں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ آپ نظریہ جو چاہیں اپنا بنائیں، اس میں تو آپ مختار ہیں؛ لیکن کسی شخصیت کی طرف کسی بات کو منسوب کرنے میں آپ شرعاً وقانوناً پابند ہیں کہ غلط بات کا انتساب نہ کریں۔ اپنی بات منوانے کے لیے، غلط چیز کو کسی کے سر تھوپنا، دیانت داری کے خلاف اور علمی دنیا میں مضحکہ خیز ہے۔

(۴) اس کے بعد ہم اصل مسئلے کی طرف آتے ہیں کہ شوہر کے انتقال کے بعد اس کی بیوی کو حنفی فقہ کے مطابق دو سال میں یا فقہ شافعی و مالکی کے مطابق چار سال

میں بچہ پیدا ہو، تو شوہر ہی کی اولاد قرار دینا، دراصل اس تحقیق پر مبنی ہے کہ بچہ زیادہ سے زیادہ ماں کے پیٹ میں کتنی مدت تک رہ سکتا ہے؟

بعض فقہا کے نزدیک جنین ماں کے پیٹ میں زیادہ سے زیادہ دو سال اور بعض کے نزدیک چار سال تک رہ سکتا ہے، ہمارے پروفیسر صاحب اس کو غلط ٹھہراتے ہیں؛ مگر غلط ہونے کی وجہ کیا ہے؟ اس پر ایک لفظ بھی انھوں نے نہیں لکھا ہے۔ اگر وہ اپنے دلائل پیش کرتے تو اس پر کچھ کہا جا سکتا، تاہم اختصار کے ساتھ اس مسئلے پر چند باتیں عرض کی جاتی ہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے بھی یہی بات کہی ہے کہ عورت دو سال تک حمل سے رہ سکتی ہے اور اس سے زیادہ نہیں رہ سکتی۔ (۱)

اور حضرات صحابہ اور تابعین کے دور میں ایسے واقعات پیش آتے رہے ہیں، جن میں بعض بچے دو سال میں یا چار سال میں ماں کے پیٹ سے نکلے، محدثین نے اپنی کتابوں میں ایسے متعدد واقعات سند کے ساتھ روایت کیے ہیں۔

ان میں سے ایک یہ واقعہ بھی ذکر کیا ہے کہ ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں نکلا اور اپنی بیوی سے دو سال تک کہیں غائب ہو گیا، پھر دو سال بعد آیا تو بیوی کو حاملہ پایا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دربار میں مقدمہ لے گیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو سنگسار کرنے کا حکم دے دیا، حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر آپ اس عورت کے بارے میں سنگساری کی کچھ راہ پاتے ہیں، تو اس کے پیٹ کے بچے کے لیے کوئی تو سبیل نہیں ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو بچہ پیدا ہونے تک قید میں ڈال دیا، جب بچہ پیدا ہوا تو اس کے دانت نکلے ہوئے تھے

(۱) الدارقطني: ۳۲۱/۳، سنن البيهقي: ۴۴۳/۷، سنن سعيد: ۹۴/۲

اور وہ بچہ اس شخص کے مشابہ تھا، وہ شخص کہنے لگا کہ میرا بچہ ہے میرا بچہ ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی دور اندیشی وبصیرت کی تعریف کی اور فرمایا کہ عورتیں معاذ رضی اللہ عنہ جیسے کو جننے سے عاجز ہیں، اگر معاذ رضی اللہ عنہ نہ ہوتے، تو عمر رضی اللہ عنہ ہلاک ہو جاتا۔ (۱)

اسی طرح حضرت امام مالک رحمہ اللہ کے متعلق تاریخ بتاتی ہے کہ وہ ماں کے پیٹ میں تین سال تک رہے۔ (۲)

اور حضرت امام مالک رحمہ اللہ کی ایک باندی تھی، جو محمد بن عجلان کے نکاح میں تھی، امام مالک رحمہ اللہ اس کے بارے میں گواہی دیتے ہیں کہ اس کے ہر بچے کا حمل چار سال کا ہوا یعنی ہر بچہ ماں کے پیٹ میں چار سال رہ کر پیدا ہوا، اس کو دار قطنی وابن حجر رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ (۳)

سنن دار قطنی وسنن بیہقی وغیرہ کا جو حوالہ دیا گیا یہ حدیث کی کتابیں اگر ان کو پروفیسر صاحب جیسا کوئی حدیث کی مقدس کتاب کی حیثیت نہیں دیتا، تو کم از کم تاریخ کی کتاب کی حیثیت تو دے گا ہی۔ اب غور طلب یہ بات ہے کہ ان واقعات کی روشنی میں دو سال یا چار سال کو زیادہ سے زیادہ مدت حمل قرار دیا جائے، تو آخر کونسی خلاف عقل بات لازم آتی ہے یا کس کے حقوق تلف ہو جاتے ہیں؟

پھر پروفیسر صاحب اور ان کی ذہنیت والوں کو یہ بھی لازم ہے کہ وہ اس طرح کے واقعات، جن کو کھلی آنکھوں مشاہدہ کیا گیا اور متواتر طور پر ثابت ہیں، ان کی

---

(۱) دیکھو: الدار قطني: ۳/ ۳۲۱-۳۲۲، السنن البیهقي: ۷/ ۴۴۳، سنن سعید: ۲/ ۹۴

(۲) السنن البیهقي: ۷/ ۴۴۳، حاشیة تهذیب التهذیب: ۱۰/ ۸، مقدمة التعلیق الممجد: ۱۳

(۳) السنن الدار قطني: ۳/ ۳۲۲، السنن البیهقي: ۷/ ۴۴۳، الدرایة مع الهدایة: ۲/ ۴۱۳

معقول توجیہ کریں، یہاں یہ بھی عرض کردوں کہ مشہور حکیم ابوعلی بن سینا نے اپنی معروف ومسند کتاب ''قانون شفا'' میں لکھا ہے کہ مجھے قابل اعتماد شخص سے یہ بات پہنچی ہے کہ ایک عورت نے حمل کے چار سال بعد بچہ جنا اور اس کے بچے کے دانت نکل آئے تھے۔ (۱)

تو یہ اطبا کے نزدیک بھی قابل اعتبار بات ہے، یہ ابوعلی بن سینا رحمۃ اللہ وہ ہے جس کی طبی تحقیقات کو مغربی دنیا میں آج بھی مایۂ ناز علمی سرمایہ وخزانہ سمجھا جاتا ہے۔ الغرض یہ واقعات ہیں، جن کو جھٹلایا نہیں جاسکتا اور جن سے اکثر مدتِ حمل معلوم ہوتی ہے۔

اس کے بعد اب یہ سمجھنا ہے کہ کسی عورت پر بہتان رکھنے سے زیادہ، انسانی اخلاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو حتی الامکان اس سے بری کیا جائے۔ اور شریعت عورت کی عزت ووقار کے تحفظ کے لیے بعید سے بعید تر احتمالات کو قبول کرتی ہے۔ اسی اصولِ شریعت کے پیش نظر فقہا کرام نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ شوہر کی وفات کے دو سال بعد یا چار سال بعد بھی اس کی بیوی بچے جنے تو وہ اسی شوہر کی جائز اولاد ہوگی؛ کیوں کہ واقعات نے بتادیا ہے کہ یہ امکان ہے کہ دو سال سے چار سال تک حمل ہو سکتا ہے۔

یہ بات اگرچہ نادر الوقوع ہو مگر وقوع پذیر تو ہے، اگر ایک عورت کو زانیہ قرار دینے کے بہ جائے، اس احتمال وامکان کی روشنی میں اس کی عزت کا تحفظ کیا جائے، تو یہ خلاف عقل ہے یا حقوق کا اتلاف ہے؟ بل کہ میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ یہ فقہی جزئیہ بھی خود اسلام کے اعتدال پسند وحقیقت پسند ہونے کی ایک زبردست دلیل ہے۔ مجھے

(۱) بہ حوالہ روح المعاني: ۱۸/۲۶

سخت حیرت ہے کہ حقوقِ نسواں کے نعرے لگانے والے، عورت کی عزت پر حملہ کرنے کے لیے تیار ہیں اور اگر اسلام اس کا تحفظ کرتا ہے، تو اس کو بنیادی حقوق کے خلاف قرار دیتے ہیں اور الٹا اسلام پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ عورت کے حقوق کی پاس داری نہیں کرتا، افسوس کہ ساری منطق ہی ان حضرات کی الٹی ہے۔

چار شادیوں کا مسئلہ

میں نے اپنے مضمون ''قانون شریعت کا امتیاز'' میں مرد کو چار شادیوں کی اجازت کے مسئلے پر کلام کیا تھا۔ اور اس پر کیے جانے والے اعتراض کو دفع کرتے ہوئے، اس کی چند حکمتوں کی طرف اشارہ کیا تھا۔ جناب بشیر حسین صاحب اس تازہ مضمون میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''جناب مفتاحی صاحب نے چار بیویوں کے جواز میں جو دلائل پیش کیے، وہ بالکل بے جا ہیں''۔

میں پروفیسر صاحب سے عرض کروں گا کہ میں نے دلائل نہیں دیے تھے؛ بل کہ اس حکم کی حکمت کی طرف اشارے کیے تھے، ہمارے نزدیک دلائلِ شرعیہ صرف چار ہیں: (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس۔ کوئی بھی شرعی حکم، ان ہی دلائل سے ثابت ہو سکتا ہے، جیسا کہ اس مضمون کے ابتدائی حصے میں عرض کر چکا ہوں۔

اب رہا میری بیان کردہ حکمتوں کا بے جا ہونا، تو اس پر عرض ہے کہ اولاً حکمت کے بے جا ہونے سے مسئلے پر کوئی فرق نہیں آتا، میری فہم یا تمام انسانوں کی فہم بھی قانون خداوندی کی حکمت کو کیسے اور کیوں کر پا سکتے ہیں؟ بنیادی اصول کے تحت عرض کر چکا ہوں کہ حکم پر عمل کے لیے حکمت کا معلوم ہونا ضروری نہیں؛ بل کہ حکم کا ثبوت

عمل کے لیے کافی ہے، ان بنیادی اصول کو نہ جاننے کی وجہ سے ہی پروفیسر صاحب کو اشکال پیش آرہا ہے، دوسرے میں ترقی کرکے کہتا ہوں کہ جن حکمتوں کو پروفیسر صاحب بے جا فرمارہے ہیں، وہ بے جا نہیں ہیں؛ بل کہ الحمد اللہ ہزاروں کو مطمئن کرنے والی ہیں، جیسا کہ خود کئی حضرات نے مجھ سے براہ راست کہا۔

چار شادیوں کے مسئلے پر میں نے کلام کرتے ہوئے یہ بھی لکھا تھا:

''بعض اوقات متعدد بیویوں کی ضرورت پڑتی ہے۔''

پروفیسر صاحب اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ دنیا میں ایسے لوگ بھی ہیں، جن کی جنسی خواہشات چار بیویوں سے بھی پوری نہیں ہوتیں، اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ پہلے سعودی حکمراں ہر جمعرات کو ایک عورت کو طلاق دیتے اور دوسری عورت سے نکاح کرتے''۔(۱)

جواباً عرض ہے کہ جہاں تک عرب کے حکمراں کا عمل ہے، نہ اسلام اس کا ذمے دار ہے، نہ ہم اس کے ذمہ دار ہیں۔ اسلام نے ایسی تعلیم نہیں دی کہ نکاح کرتے رہو اور طلاق دیتے رہو، سخت حیرت ہوتی ہے کہ بشیر حسین صاحب، لاء کالج سے متعلق رہے ہیں؛ مگر وہ قانون پر بحث کرتے ہوئے طفلانہ اعتراضات کرتے ہیں، جن کا اصل مسئلے سے کوئی تعلق نہیں۔ غور کیجیے کہ کیا زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ طلاق دے دے کر نکاح رچایا جائے یا یہ کہ بہ ضرورت، متعدد نکاح کیے جاسکتے ہیں؟ افسوس کہ اسلام وعلما اسلام پر اعتراض کرنے والے اس قدر بدیہی امور میں بھی ٹھوکریں کھاتے پھر رہے ہیں؛ رہا یہ نکتہ کہ بعض لوگوں کی خواہشات چار سے بھی پوری نہیں ہوتیں، تو پروفیسر صاحب کو پہلے یہ سمجھنا چاہیے کہ چار تک کی تحدید، خالقِ انسان حضرت حق

(۱) سالار:۱۳/اگست

جل مجدہ نے کی ہے، جو انسان کی نفسیات اور اس کی خواہشات اور جذبات سے پروفیسر صاحب سے کہیں زیادہ واقف ہے۔ آخر اسی نے تو انسان کو بنایا۔ تو کیا وہ اس کی ضروریات وخواہشات سے واقف نہ ہوگا؟

﴿اَلا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾

لہٰذا ہم کو اور تمام ایمان والوں کو یقین ہے کہ انسانی ضرورت اور خواہش چار پر پوری ہو جاتی ہے، اس سے زیادہ کی حاجت نہیں۔ اور پروفیسر صاحب کو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ یہاں خواہش سے مراد وہ فطری تقاضا ہے، جس میں رکاوٹ انسانی صحت کے لیے مضر اور ذہنی انتشار کا باعث ہوتی ہے۔ خواہش سے مراد ہوائے نفسانی نہیں، اگر ان دو قسم کی خواہشوں کا فرق سمجھنا مشکل ہوتا ہو، تو یہ مثال بھی حاضر ہے کہ انسان کو بھوک لگتی ہے اور وہ کھانے کا خواہش مند ہوتا ہے یہ اس کی فطری خواہش اور طبعی تقاضا ہے اور بعض لوگ شراب کے عادی ہوتے ہیں اور ان کو بھی شراب پینے کی خواہش ہوتی ہے؛ مگر یہ اس کی ناجائز خواہش ہے اور فطرت کے خلاف بھی، اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اللہ نے یہ حکم کیوں دیا ہے کہ ﴿کُلُوْا وَاشْرَبُوْا﴾ (کھاؤ اور پیو) اور اس پر عرض کیا جائے کہ یہ کھانا پینا انسانی خواہش اور فطری تقاضا ہے، اللہ نے اس کی رعایت کرتے ہوئے اس کی حلت کا اعلان فرمایا ہے۔ اس پر کوئی اگر سوال کرے کہ اچھا انسانی خواہش کی رعایت میں یہ فرمایا تو شراب بھی انسان کی خواہش ہے۔ بہت ساروں کو بغیر شراب کے نیند نہیں آتی، تو اس الٹی منطق کا کیا جواب ہوسکتا ہے؟

میں نہیں جانتا کہ ہمارے پروفیسر صاحب منطق سے واقف ہیں یا نہیں؟ اوپر جو خواہش اور خواہش کا فرق بیان کیا گیا، اس سے اتنی بات واضح ہوئی کہ ہمارے کلام میں خواہش کا مفہوم اور ہے اور پروفیسر صاحب کے کلام میں خواہش کا مطلب

کچھ اور ہے۔ اور منطق کا مسئلہ ہے کہ دو مقدمات کو ملا کر نتیجہ جو نکالا جاتا ہے، اس میں حد اوسط کا تکرار لازم ہے؛ ورنہ نتیجہ صحیح نہیں نکلے گا۔ چناں چہ پروفیسر صاحب کو یہی غلطی ہوئی ہے کہ ایک جگہ خواہش کسی اور مفہوم میں ہے، دوسری جگہ کسی اور مفہوم میں۔ تو حد اوسط کا تکرار کہاں ہوا؟ پھر صحیح نتیجہ کیسے نکلے گا؟ اس کو ایک مثال سے سمجھیے کہ ایک شخص گھوڑے کی تصویر کو دکھا کر کہتا ہے یہ گھوڑا ہے، پھر دوسرا مقدمہ لگاتا ہے "ہر گھوڑا ہنہناتا ہے"۔ پھر دو مقدموں سے نتیجہ نکال لیتا ہے کہ "لہٰذا یہ گھوڑا (تصویر) ہنہناتا ہے" پھر پریشان ہوتا ہے کہ یہ تصویر والا گھوڑا تو ہنہناتا نہیں، پھر یہ نتیجہ کیسے آیا؟ یہ غلط نتیجہ اسی بنا پر نکلا کہ پہلے مقدمے کے گھوڑے اور دوسرے مقدمے کے گھوڑے کے مفاہیم میں فرق ہے۔ پہلی جگہ کاغذی گھوڑا ہے، دوسری جگہ حقیقی گھوڑا ہے؛ لہٰذا حد اوسط کا تکرار نہ ہوا، بالکل اسی طرح، یہاں پروفیسر صاحب کو دھوکہ ہوا ہے۔

اس کے بعد میں تبرعاً چار تک بیویوں کو محدود کرنے کی حکمت بھی عرض کرتا ہوں، جس کو حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اپنی مایۂ ناز کتاب "**المصالح العقلية**" میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

یہاں اس کا خلاصہ درج کرتا ہوں، وہ یہ ہے کہ ایک ایسا انسان جس کی فطری جنسی خواہش زیادہ ہے، جب شادی کرے گا، تو اس کو یہ عورت کم از کم تین ماہ تک کافی ہے؛ کیوں کہ حمل کی شناخت کم از کم تین ماہ تک مقرر ہے، اب اگر اس عورت کو تین ماہ کی اس مدت میں حمل ٹھیر گیا تو وہ عورت حمل کی وجہ سے جماع کے لیے مناسب نہیں؛ کیوں کہ بچہ پر جسمانی وروحانی طور پر بڑا اثر پڑے گا۔ لہٰذا ایسے شخص کو اسی قاعدے کے مطابق اب دوسری عورت کی ضرورت ہوگی۔ تو وہ دوسری عورت نکاح میں لائے گا، اگر اس دوسری عورت کو بھی تین ماہ تک حمل قرار پا جائے، تو اس

سے بھی صحبت ترک کر کے تیسری عورت سے نکاح کرنا ہوگا، اگر تیسری عورت کو بھی حمل ٹھیر گیا تو اس سے بھی صحبت ترک کرنی پڑے گی، یہ نو ماہ ہوئے، اب پہلی عورت کا وضع حمل ہو جائے تب بھی وہ تین ماہ تک صحبت کے قابل نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا ایسے شخص کو چوتھے نکاح کی ضرورت لاحق ہو سکتی ہے، یہ ایک سال ہوا۔ پہلی عورت نو ماہ میں وضع حمل سے فارغ ہوگی۔ اور پھر مزید تین ماہ گزار کر نفاس اور کمزوری کے دن پورا کر کے مرد کے لیے تیار ہوگی، لہٰذا پانچویں کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح ایک شخص کو جسے فطرۃً زیادہ خواہش ہو چار، عورتیں کافی ہو جاتی ہیں۔ حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں کہ قرآن میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ دو دو تین تین چار چار تک شادیاں کر سکتے ہیں اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ بعض آدمیوں کے لیے دو ہی عورتیں کافی ہو سکتی ہیں؛ کیوں کہ بعض عورتوں کے اولاد نہیں ہوتی یا دیر سے حمل ٹھیرتا ہے اور بعض کے لیے تین کی ضرورت ہوگی؛ اس سے زیادہ کی حاجت نہیں، باقی اللہ ہی اپنے کلام کی حکمتیں اور مصالح جانتا ہے اور انسانوں کی عقل اس کی حکمتوں کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ (۱)

پروفیسر صاحب نے بعض خاص وجوہات کی بنا پر دوسری شادی کی ضرورت کو آگے چل کر تسلیم کر لیا ہے، مگر ساتھ ساتھ یہ مشورہ بھی دیتے ہیں کہ غیر جانب دارانہ کمیٹی سے اجازت لینا چاہیے، نیز کہتے ہیں کہ طلاق کے لیے بھی کمیٹی سے اجازت لینا چاہیے؛ مگر سوال یہ ہے کہ اگر بغیر اجازت یہ نکاح یا طلاق ہو، تو اس نکاح اور طلاق کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا کالعدم قرار دیے جائیں گے؟ اگر ایسا ہے تو غلط اور اگر یہ مطلب ہے کہ ایسا ماحول بنایا جائے کہ لوگ آزاد نہ ہو جائیں؛ بل کہ اپنی خوشی سے ان معاملات میں ذمے داروں سے رائے، مشورہ لیا کریں تو ٹھیک ہے اور اسلام بھی یہی

(۱) المصالح العقلية: ۲۰۱-۲۰۲

کہتا ہے؛ اسی لیے طرفین کے ذمے داروں کی جانب سے اصلاح کی کوشش بھی اسلام میں ایک اہم مقام رکھتا ہے۔

من گھڑت تفسیر

پروفیسر صاحب لکھتے ہیں:

''مفتاحی صاحب بھول رہے ہیں کہ چار شادیوں کا حکم قرآن کے سُوْرَةُ النِّسَاءِ جو جنگ احد کے فوری بعد نازل ہوا تھا، اس پر مبنی ہے۔ اس جنگ میں ۷۰ مسلمان مرد شہید ہوئے اور اپنے پیچھے بیوائیں اور یتیم بچے چھوڑ گئے۔ سُوْرَةُ النِّسَاءِ کی تیسری آیت کے نزول کے بعد مسلمانوں کو ان بیواؤں اور یتیموں سے چار بیویوں تک شادی کرنے کی اجازت دی گئی، اس شرط پہ کہ ان کے ساتھ برابر کا انصاف کریں، انسانی خواہشوں کی تکمیل اس آیت کے نزول کا مقصد ہرگز نہیں۔ یہ دھبہ اسلام کے دشمنوں نے اسلام پر لگایا تھا۔''(۱)

خواہش کی وضاحت اوپر ذکر کر چکا ہوں، لہٰذا اس کو دہرانے کی ضرورت نہیں، رہا پروفیسر صاحب کا چار شادیوں کے حکم کے بارے میں تفسیری وتشریحی کلام، تو سوال یہ ہے کہ کیا اس کلام کا یہ مقصد ہے کہ چار شادیوں کی اجازت صرف بیواؤں اور یتیموں سے ہے اور دوسری عورتوں سے چار نکاحوں کی اجازت نہیں؟ اگر یہ مقصد ہے تو صریح غلط ہے؛ کیوں کہ اسی آیت میں فرمایا گیا ہے:

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ (النِّسَاءِ : ۳)

(۱) سالار: ۱۳/ اگست

(اگر تم یتیموں کے بارے میں عدل نہ کرنے کا اندیشہ رکھتے ہو، تو تم جن عورتوں کو پسند کرو ان سے نکاح کرلو، دو دو، تین تین، چار چار۔)

اور اس کے شان نزول میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر صحابہ سے مروی ہے کہ جاہلیت میں لوگ ان یتیم لڑکیوں سے جو ان کی کفالت میں ہوتیں زبردستی نکاح کر لیتے اور ان کے ساتھ عدل و انصاف نہ کرتے تھے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی جس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ تم یتیموں کے ساتھ عدل نہیں کر سکتے، تو ان سے نکاح نہ کرو؛ بل کہ دوسری عورتوں سے جو تم کو پسند ہیں نکاح کرلو اور تم کو دو دو، تین تین، چار چار تک کی اجازت ہے۔(۱)

اور اس سے واضح ہے کہ اس آیت میں ہر قسم کی عورتوں سے خواہ بیوہ ہو یا مطلقہ ہو، یا غیر شادی شدہ یا باکرہ ہو اور یتیم ہو یا نہ ہو، کسی سے بھی شادی کرنے کی اجازت دی گئی ہے اور نزول آیت کے وقت سے لے کر آج تک اس کا یہی مفہوم مراد لیا جاتا رہا ہے۔

لہٰذا اگر پروفیسر صاحب کا یہ مقصد ہے کہ اس حکم کا اصل منشا بیواؤں اور یتیموں کی کفالت ہے، تو عرض ہے کہ ہاں یہ بھی اس حکم کا ایک مقصد یا اس کی حکمت ہے؛ مگر یہ کہ اس حکم کا یہی مقصد اور اس کی یہی ایک حکمت ہے اور کوئی مقصد نہیں، اس پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ایک حکم کے متعدد مقاصد ہو سکتے ہیں؛ لہٰذا یہ بھی من جملہ اور مقاصد کے ایک مقصد ہے۔

اور جو آپ نے یہ بیان کیا ہے کہ جنگِ احد میں ۷۰ مَردوں کی شہادت کے بعد یہ سورت نازل ہوئی، تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ اس خاص آیت کا نزول بھی

---

(۱) تفسير روح المعاني : ۱۸۹/۴، تفسير القرطبي: ۱۱/۵

صرف یہ بتانے کے لیے ہوا ہے کہ بیواؤں اور یتیموں سے شادی کر کے ان کی کفالت کرو؟ مفسرین نے اس آیت کے نزول کے سلسلے میں متعدد باتوں کا ذکر کیا ہے؛ مگر جنگ احد کا ذکر سورت کے شان نزول میں کیا ہے، خاص اس آیت کے بارے میں نہیں۔

بہ ہر حال اس حکم ربانی کے بہت سے مقاصد و حکم ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی جو پیش کی گئی ہے؛ مگر اس کو اسی حد تک خاص کرنا صحیح نہ ہوگا اور من مانی تشریح ہوگی اور اوپر بنیادی اصول کے تحت عرض کر چکا ہوں کہ ایسی تشریح جو ماہرِ قانون کے خلاف ہو، ہرگز قابل قبول نہیں اور تمام دنیا کے علما نے زمانے رسالت سے اب تک نہ اس کی وہ تفسیر کی اور نہ ہی انھوں نے چار شادیوں کے مقصد کو اس طرح محدود کیا جیسا کہ پروفیسر صاحب فرماتے ہیں۔ لہٰذا یہ نا قابل اعتبار ہوگی۔

خلع کے قانون پر پروفیسر صاحب کا غصہ

راقم الحروف نے اپنے مضمون ''قانون شریعت کا امتیاز'' میں خلع کے مسئلے پر بھی کلام کیا تھا، جس کا خلاصہ یہ تھا کہ مرد کو جس طرح طلاق کا اختیار و حق دیا گیا ہے عورت کو بھی خلع لینے کا حق ہے۔ لہٰذا عام طور پر جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ مرد ہی کو طلاق کا اختیار کیوں ہے؟ یہ اعتراض صحیح نہیں؛ کیوں کہ عورت کو بھی چھٹکارا حاصل کرنے کا راستہ بتایا گیا ہے۔ البتہ عورت چوں کہ عجلت پسند، زود رنج اور نا عاقبت اندیش ہوتی ہے، اس لیے خلع میں مرد کی منظوری کو ضروری و شرط قرار دیا گیا ہے، تاکہ وہ معمولی باتوں پر بڑے بڑے فیصلے کرنے نہ بیٹھ جائے اور اگر مرد خلع کو منظور نہ کرے، دراں حالے کہ عورت کو شدید ضرورت ہے، تو شرع نے عدالت سے رجوع کر کے نکاح کو فسخ کرا لینے کی صورت بھی رکھی ہے۔

پروفیسر صاحب کو اس پر بہت غصہ اور چڑ پیدا ہو گئی اور وہ یہ لکھتے ہیں:

''خلع کے لیے مرد کی منظوری ضروری ہے اور طلاق کے لیے عورت کی منظوری ضروری نہیں، یہ تفرقہ کیوں؟ یہ تفرقہ ہندوستان کے بنیادی حقوق کے خلاف ہے اور آج نہیں تو کل اس کو مٹا دیا جائے گا''۔(۱)

پروفیسر صاحب کی پیش گوئی کس وحی کی بنیاد پر ہے؟ یہ تو وہ جانیں، جہاں تک ان کے اس سوال کا تعلق ہے کہ مرد کی منظوری خلع میں ضروری ہے، تو طلاق میں عورت کی منظوری کیوں ضروری نہیں؟ اس کا جواب شاید یہ لطیفہ ہی صحیح طرح دے سکتا ہے، کہ کسی لڑکے کو اس کے باپ نے رات میں تاخیر سے گھر پہنچنے پر ڈانٹا، تو وہ لڑکا کہنے لگا کہ آپ تو روزانہ دیر سے گھر آتے ہیں، میں نے کبھی آپ کو پوچھا ہے؟ گویا اس کے نزدیک دونوں ایک ہی درجے میں ہیں۔ اسی طرح پروفیسر صاحب کا کہنا کہ مرد سے عورت کا منظوری لینا خلع میں ضروری تو طلاق میں مرد کو بھی عورت سے منظوری لینا چاہیے۔ میں نے اپنے مضمون میں واضح کیا تھا کہ مرد و عورت کی نفسیات کا فرق، اس تفرقے کا باعث ہے۔ چناں چہ میں نے اس مضمون میں یہ لکھا تھا:

''اب رہی یہ بات کہ مرد کو طلاق میں خود مختار بنایا گیا؛ لیکن عورت، خلع کی صورت میں مرد کی منظوری کی اور فسخ کی صورت میں قاضی کی محتاج و پابند کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کی نفسیات سے واقف لوگ جانتے ہیں کہ اس میں جلد بازی، جذبات سے مغلوبیت اور ناعاقبت اندیشی، مرد کی بہ نسبت بہت زیادہ پائی جاتی ہے۔ اگر عورت کو مرد کی طرح خود مختار و آزاد رکھا جاتا، تو شاید ہی آج کوئی خوش قسمت ایسا

(۱) سالار: ۱۳/ اگست

ہوتا جس کو اس کی بیوی کی طرف سے طلاق نہ ملی ہوتی''۔(۱)

اس میں جواب پوری وضاحت سے موجود ہے، مگر جیسا کہ میں نے پہلے بھی اس طبقۂ متجدّدہ کا شکوہ کیا تھا کہ جواب پڑھ کر بھی، سوال واعتراض دہراتے رہتے ہیں اور جواب کا کوئی جواب نہیں دیتے، چناں چہ اس عبارت کا کوئی جواب پروفیسر صاحب نے نہیں دیا، البتہ سوال دہرادیا۔

غالبًا پروفیسر صاحب نے ہمارا جواب نہ سمجھا ہو؛ اس لیے مزید عرض ہے کہ شریعت میں بھی اصل یہ ہے کہ عورت ہو یا مرد، وہ اپنے معاملات میں آزاد وخود مختار ہو۔ اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مرد کی طرح عورت کو بھی نکاح کی منظوری میں آزاد رکھا گیا ہے، وہ چاہے تو منظور کرے یا چاہے تو منظور نہ کرے، اس پر جبر نہیں کیا جا سکتا، اس مسئلے میں مرد وعورت دونوں کا ایک ہی حکم ہے؛ لیکن اس اصل کے ساتھ شریعت وعقل دونوں کی ایک اصل اور بھی ہے، وہ یہ کہ جہاں خرابی کا اندیشہ ہوتا ہے وہاں سے آزادی سلب کر لی جاتی ہے اور کسی کے حکم کے ماتحت کر دیا جاتا ہے۔ پس شریعت نے مرد کی عقل ودور اندیشی وعاقبت اندیشی کی بنا پر جس طرح نکاح کرنے کے بارے میں اس کو آزاد رکھا اسی طرح طلاق دینے میں بھی آزاد رکھا؛ اور عورت کو نکاح کے بارے میں تو آزاد رکھا؛ کیوں کہ یہاں کوئی اندیشہ نہیں؛ لیکن خلع کے معاملے میں اس کی ناعاقبت اندیشی اور عجلت پسندی کی وجہ سے پابند کر دیا۔ اس کی ایک مثال بھی سنتے چلیے، شریعت میں بچوں کو کسی کی جانب سے مال وصول ہو تو اس کے قبول کرنے میں مختار قرار دیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس میں نقصان کا کوئی خدشہ نہیں، لیکن ان کو مال میں تصرف میں پابند کر دیا گیا ہے کہ وہ خود اپنے مال میں تصرف نہیں کر سکتے،

(۱) قانون شریعت کا امتیاز، سالار

بل کہ اپنے ولی کی اجازت کے پابند ہیں ؛ کیوں کہ یہاں اپنی نا تجربہ کاری یا کم عقلی کی وجہ سے نقصان کا اندیشہ ہے۔

لٰہذا یہ کہنا کہ عورت کو مرد کی منظوری کا پابند کیا ہے، تو مرد کو بھی پابند کرو، یہ بات خود عقل کے بھی خلاف ہے، اور مرد کے بنیادی حق کے بھی خلاف ہے۔

پروفیسر صاحب نے اسی ضمن میں لکھا ہے:

"ہندوستان میں عورت کو خلع لینا ہو، تو کورٹ کے دروازے (کو) کھٹکھٹانا ہوگا، انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ فیملی کورٹ کا منظر دیکھا جائے، تو ظاہر ہوگا کہ مسلمان مرد و عورت پر کس کس قسم کا ظلم ہو رہا ہے"۔

میں عرض کروں گا کہ یہ دنیوی حکومت و عدلیہ کی نا اہلی کا ثبوت ہے، جس کے آئین پر آپ اپنے ایمان و مذہب کو قربان کر چلے ہیں، پھر میں کہتا ہوں کہ اب جگہ جگہ دار القضا قائم ہیں، بنگلور میں دار العلوم سبیل الرشاد میں خود دار القضا کا نظام قائم ہے، پیچیدہ صورت میں بہ آسانی اس کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

یتیم پوتے کی میراث

پروفیسر صاحب نے لکھا ہے:

"محمڈن لاء کا ایک اور قانون اصلاح طلب ہے، وہ یہ کہ اگر باپ کی زندگی میں بیٹا انتقال کر جائے، تو اس کی بیوی بچوں کو کچھ نہیں ملتا۔ میں پوچھتا ہوں کہ ان بیوہ عورتوں اور یتیم بچوں کی دیکھ بھال کون کرے، وغیرہ وغیرہ"۔ (۱)

---

(۱) سالار: ۱۳/ اگست

راقم کہتا ہے: پروفیسر صاحب جو مسئلہ پیش کرنا چاہتے ہیں، وہ یتیم پوتے کی میراث کا مسئلہ ہے؛ مگر ان کی عبارت ناقص ہے، ان کو یوں کہنا چاہیے کہ باپ کی زندگی میں بیٹا مر جائے، تو اس کے بچوں کو دادا کی میراث سے کچھ نہیں ملتا، نیز اس میں بیوی کا ذکر بھی بے جا ہے؛ کیوں کہ بہو کو سسر کی میراث سے کسی صورت میں بھی ملنے کا سوال نہیں، نہ شوہر کے ہونے کی صورت میں اور نہ شوہر کے موجود نہ ہونے کی صورت میں اس لیے یہاں بیوی (بیوہ بہو) کا ذکر بالکل بے جا ہے، اس کے گزارنے کے لیے شوہر کی میراث سے وہ پاتی ہے، اپنے والدین کی میراث سے پاتی ہے، اپنے بچوں کی میراث سے پاتی ہے، لہٰذا یہ خارج از بحث ہے۔

اب رہا یتیم پوتے پوتیوں کا مسئلہ کہ ان کو دادا کی میراث سے کیوں نہیں ملتا؟ اور وہ اپنا گزارہ کیسے کریں گے؟ تو سب سے پہلے یہ سوچیے کہ میراث کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، دادا کے مرنے کے بعد، دادا کی زندگی میں بچے کہاں سے اور کیسے کھاتے تھے؟ ان کے گزارے کی فکر آپ کو دادا کے مرنے کے بعد ہو رہی ہے، جب کہ دادا کی زندگی میں بھی ان کو گزارے کے لیے مال کی ضرورت ہے۔ جس خدا نے دادا کی زندگی میں ان بچوں کے گزارے کا انتظام کیا اس کے مرنے کے بعد بھی وہی انتظام کرے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ بات بھی علی الاطلاق صحیح نہیں کہ یتیم پوتوں کو دادا کی میراث سے کچھ نہیں ملتا؛ بل کہ یہ اس صورت میں ہے کہ جب کہ داد کی اولاد صلبی ہو اور اگر دادا کی اولاد صلبی نہ ہو، تو پوتوں، پوتیوں کو اسی حساب سے دادا کی میراث سے ملتا ہے، جس حساب سے دادا کی اولاد کو ملتا ہے۔

چناں چہ بخاری شریف میں اس کو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے۔(۱)

اس لیے علی الاطلاق یہ کہنا صحیح نہیں کہ یتیم پوتوں کو دادا کی میراث سے حصہ نہیں ملتا۔

تیسرے جن صورتوں میں یتیم پوتوں کو دادا کی میراث سے حصہ نہیں ملتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام میں؛ بل کہ دیگر مذاہب میں بھی وراثت، غربت، حاجت وضرورت کی بنیاد پر تقسیم نہیں ہوتی کہ جو زیادہ ضرورت مند و حاجت مند ہے، اس کو دیا جائے اور جو مال دار ہے اس کو نہ دیا جائے؛ بل کہ وراثت کی تقسیم رشتہ داری اور قرابت کی بنیاد پر ہوتی ہے خواہ رشتہ دار غریب ہو یا مال دار، پھر اس میں قریب کا رشہ دار مقدم ہوتا ہے دور کا رشتہ دار موخر۔ لہٰذا وراثت کو غربت و حاجت کی بنا پر یتیم پوتوں کو تقسیم کرنے کا مشورہ بالکل ایسا ہے، جیسے کسی اسکول میں کامیاب طلبہ کو انعام میں ہزار، پانچ سو اور سو روپئے ان کے درجۂ کامیابی کے حساب سے تقسیم کیے جارہے ہوں اور کوئی غریبوں کا ہم درد و غم خوار اعتراض کرنے لگے کہ فلاں فلاں بچہ جس کو انعام نہ ملا روپیوں کا زیادہ محتاج ہے، لہٰذا ان کو بھی دینا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ یہ مشورہ لغو و فضول اور ناقابلِ لحاظ ہے؛ کیوں کہ یہاں روپیوں کی تقسیم فقر و فاقے و غربت کی بنیاد پر نہیں؛ بل کہ استعداد وصلاحیت کی بنیاد پر کی جارہی، اس انعام کو غربت سے کوئی تعلق نہیں، اسی طرح یتیم پوتوں کی غربت و محتاجی کا ذکر کر کے ان کو وراثت میں حصہ دینے کا مشورہ ناقابل لحاظ ہے۔

---

(۱) البخاري: ۲/۹۹۷

چوتھے اس پر غور کیجیے کہ یتیم پوتوں کا ہمیشہ غریب ومحتاج ہونا کوئی ضروری نہیں؛ بل کہ اس کے برعکس یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یتیموں کا باپ بہت بڑا مال دار ہو اور اس نے اپنے بچوں کے لیے بہت کچھ چھوڑا ہو اور ان یتیموں کا دادا بالکل غریب ہو اور چند سو روپیوں کا مالک ہو۔ اسی طرح اس دادا کے دیگر لڑکے بھی غریب ہوں، اب دادا کا انتقال ہوگیا، اس کے چند سو روپیوں سے ان مال دار یتیموں کو بھی حصہ دینا چاہیے یا دادا کی صلبی اولاد کو ہی دینا چاہیے جو غریب ہے؟

اور آخری بات یہ ہے کہ ان یتیموں کے لیے حصولِ مال کے اور ذرائع اسلام نے رکھے ہیں، مثلاً دادا وصیت کی صورت سے یا ہبہ کے ذریعے ان کو مالا مال کرسکتا ہے، پھر ان کے باپ کی جائیداد اور میراث سے ان کو حصہ دلایا جاتا ہے اور یہ نہ ہو، تو پھر چچاؤں اور تایاؤں پر ان کی کفالت کو لازم قرار دیا گیا ہے۔

الغرض اسلام کا قانون اپنی جگہ صحیح ہے، کسی اصلاح کا محتاج نہیں؛ البتہ لوگوں کو اپنے دماغوں کی اصلاح کرنا ضروری ہے۔

حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے حوالے کی حقیقت

پروفیسر صاحب نے اپنے سابقہ آرٹیکل میں ''مسلم پرسنل لا'' میں مقنّنہ کی مداخلت کے جواز میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا غلط حوالہ دیا تھا، جس پر احقر نے سوال کیا تھا کہ کیا حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے خلافِ شریعت کسی قانون کو ایجاد کرکے شریعت میں داخل کیا تھا؟ میں نے لکھا تھا:

> ''پروفیسر صاحب نے جو حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ دیا ہے، وہ دھوکہ ہے۔

اب اپنے تازہ مضمون میں انھوں نے میرے سوال کا جواب جو دیا ہے اس کو پڑھ

کر حیرت ہوتی ہے کہ لوگوں سے دیانت وصداقت رخصت ہوگئی، نہ دنیا میں رسوائی کا خوف رہا، نہ آخرت کی فکر۔ پروفیسر صاحب کو یہ تو سوچنا چاہیے کہ علمی دنیا میں جھوٹ ایک نہایت ہی بدترین اور گھناؤنی چیز ہے اور ہر قسم کی جھوٹی باتوں سے زیادہ مکروہ وناپسندیدہ ہے، جس سے خود ان کا اپنا وقار ختم ہوجائے گا۔ پہلے آپ کا وہ جواب ملاحظہ کیجیے، جو میرے اس سوال کے جواب میں ہے کہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے جو ایکٹ اپنے اجتہاد سے تیار کیا تھا، اس میں وہ کون کون سی دفعات ایسی ہیں، جن میں انھوں نے اسلامی قانون کو ترک کر کے اپنے اجتہاد سے نیا قانون بنایا ہے''۔

اس کا جواب یہ دیتے ہیں حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے حنفی قانون کو (بعض مسائل میں) چھوڑ کر مالکی قانون تمام مسلمانوں پر لازم کروادیا۔(۱)

غور کیجیے! کہ سوال کیا ہے اور جواب کیا ہے؟ پھر دعوی کیا ہے اور دلیل کیا ہے؟ پروفیسر صاحب نے سابقہ تحریر میں یہ دعویٰ کیا تھا کہ ''مقنّنہ شریعت کے قانون میں مداخلت کرسکتی ہے اور مسلمانوں نے بھی ماضی قریب میں اپنے پرسنل لا میں قانون سازی کی مداخلت کو تسلیم کیا ہے، ۱۹۳۹ مسلم میرج ایکٹ کی تحصیل اس کی ایک مثال ہے، یہ ایکٹ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کے اجتہاد کا نتیجہ تھا۔''(۲)

پروفیسر صاحب نے اس دعویٰ میں کھلے الفاظ میں بیان کیا ہے: ''مقنّنہ کو شریعت میں مداخلت کا حق ہے اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ مسلمانوں نے بھی اس حق کو

(۱) سالار:۲/اگست

(۲) سالار:۱۷/جون

تسلیم کیا ہے، پھر اس کی مثال میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا تیار کردہ ایکٹ پیش کیا ہے اور اس میں بھی واضح کیا ہے کہ یہ ایکٹ ان کے اجتہاد کا نتیجہ تھا۔ اس کے بعد جب میں نے یہ سوال کیا کہ اس ایکٹ میں کون سی دفعات خلاف شریعت ہیں تو جواب یہ دیا جاتا ہے کہ انھوں نے بعض مسائل میں حنفی فقہ کو ترک کر کے مالکی فقہ کو اپنایا تھا۔ کیا مالکی فقہ شریعت سے ہٹ کر ہے؟ اور اس کے خلاف ہے؟ اور اس کا اختیار کرنا ایسا ہی ہے جیسے مقنّنہ کا شریعت میں مداخلت کرنا۔''

غور کیجیے! آپ نے بات کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا ہے؟ چاروں مسالک حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی حق ہیں اور شریعت ہی کے دائرے میں ہیں، اس لیے بہ ضرورت ایک مسلک سے دوسرے مسلک کی طرف رجوع کرنا، جب کہ اس کی شرائط پائی جائیں جائز ہے۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ آپ دے رہیں، ان ہی کی وہ کتاب جن میں انھوں نے مالکی فقہ کے بعض مسائل پر فتویٰ دیا ہے ''الحیلة الناجزة'' اس کا مقدمہ غور سے پڑھیے، اس میں اس پر کافی شافی بیان موجود ہے۔

الغرض اس تفصیل سے واضح ہوا کہ پروفیسر صاحب نے حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ صرف اور صرف دھوکے سے دیا تھا؛ ورنہ وہ اب بھی اپنی بات کو مدلل کرنے سے عاجز ہیں اور میرا دعویٰ ہے کہ قیامت تک بھی عاجز رہیں گے؛ کیوں کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے کوئی بات خلافِ شریعت اختیار نہیں کی اور شریعت کے کسی قانون میں مداخلت نہیں کی، جس کا پروفیسر صاحب نے بڑی بے باکی و بے شرمی سے دعویٰ کیا تھا۔

تین طلاق اور اہل حدیث کا ذکر

پروفیسر صاحب نے حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے فقہ مالکی کے بعض مسائل کو اختیار کرنے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"آج کل کے علما اور مسلم پرسنل لا بورڈ کے اراکین اہل حدیث کا طرزِ طلاق، جو قرآنی آیات پر مبنی ہے تمام مسلمانوں پر نافذ کرنے سے احتراز کررہے ہیں"۔ (۱)

پروفیسر صاحب کی مراد طرزِ طلاق سے کیا ہے؟ اگر یہ مراد ہے کہ تین طہروں میں الگ الگ طلاق کہنا چاہیے جس کو "طلاق سنت" کہتے ہیں، تو یہ طرزِ طلاق تو صرف اہل حدیث میں نہیں، تمام فقہی مکاتبِ فکر میں رائج ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ تین طلاق بہ یک دم اور بہ یک زبان ایک مجلس میں دینے سے اس کو ایک مانا جائے، تو اس کو قرآنی آیات پر مبنی قرار دینا دعویٰ بلا دلیل ہے؛ بل کہ خلافِ قرآن ہے۔ اس کے لیے ہمارا مقالہ "تین طلاق" ملاحظہ کیجیے:

اب رہا یہ کہ ان کے مسلک کو کیوں نہیں لیا جاتا؟ تو آپ کو اولاً یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ایک مسلک سے دوسرے مسلک کی طرف رجوع کب کیا جاتا ہے؟ اس کے لیے مستقل شرائط ہیں، ان کا تحقق جب تک نہ ہو، دوسرے مسلک کو اختیار کرنا محض نفس پرستی ہے، جس کی کسی طرح اجازت نہیں دی جا سکتی۔ دوسرے اہل حدیث کا یہ مسلک تمام صحابہ، ائمہ وعلماء کے خلاف ہے، اس میں وہ متفرد ہیں؛ اس لیے ان کے اس تفرد کو جو قرآن وحدیث کے بھی خلاف ہے، جیسا کہ اپنی جگہ ثابت ہے، قبول نہیں کیا جاتا۔

---

(۱) سالار: ۱۳/ اگست

مسلمان عورت اور عیسائی عورت کا موازنہ

میں نے اپنی تحریر ''قانونِ شریعت کا امتیاز'' میں ڈاکٹر گبن کے اسلام کے بارے خیالات نقل کیے تھے، جس میں انھوں نے اسلام کی تعریف کی ہے، پروفیسر صاحب اس پر فرماتے ہیں کہ یہ اس زمانہ کی بات تھی؛ مگر بعد میں انگلینڈ اور دوسرے ممالک نے اتنے اصلاحات لائے ہیں کہ مسلمان عورت کا درجہ بہت کم ہوگیا، ہر ملک میں اسلامی قانون کا مذاق اڑایا جا رہا ہے۔ (۱)

راقم نے ڈاکٹر گبن کے اسلام کے بارے میں جو خیالات پیش کیے تھے، وہ خاص عورت کے متعلق اسلام کے قانون کو سراہتے نہیں ہیں؛ بل کہ پوری شریعت کے متعلق ہیں۔ پروفیسر صاحب نے اس کو عورت کے متعلق خاص کرتے ہوئے کلام کیا ہے؛ پھر پروفیسر صاحب، ڈاکٹر گبن کی طرح ''اُس زمانے'' میں بھی تو اسلامی قانون کو برتر تسلیم نہیں کرتے؛ بل کہ آپ کے تمام اعتراضات تو ''اُس زمانے'' ہی کے قانونِ شریعت پر ہیں، لہٰذا آپ کے لیے ''اِس'' اور ''اُس'' کا کوئی فرق نہیں۔

رہا یہ ارشاد کہ دوسرے ممالک نے اصلاح کر لی ہے اور اب مسلم عورت کا درجہ بہت کم ہوگیا ہے۔ تو عرض ہے کہ بے شک انھوں نے اصلاح کر لی ہے اور عورت کا مقام بہت بلند کر دیا ہے؛ مگر معلوم بھی ہے کہ وہ کیا اصلاحات ہیں؟ پہلے صرف مرد طلاق دیتا تھا اور اب عورت بھی دینے لگی ہے۔ پہلے مرد اس کو کما کر کھلاتا تھا اور اب وہ بھی روزی کے لیے در در پھرتی اور بھٹکتی ہے۔ پہلے اپنے گھر میں مالکن تھی اور اب ہوٹلوں میں غیر مردوں کی خدمت کرتی ہے۔ یہ ہے وہ عورت کا بلند مقام جو مغربی ممالک نے اس کو اصلاح کے بعد عطا کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مسلم عورت یہ کام نہیں

(۱) سالار: ۱۳/ اگست

کر سکتی؛ اس لیے اس کا درجہ کم ہو گیا ہے؛ کیوں کہ وہ زینت صرف اپنے شوہر کے لیے کر سکتی ہے، عفت وحیا کا لحاظ کرنا اس کے لیے ضروری ہے، وہ گھر میں رہ کر شوہر کی خدمت کرتی ہے اور بازاروں اور ہوٹلوں میں غیروں کی خدمت نہیں کر سکتی اور اس کو شوہر کھلاتا ہے، اس کو بازاروں اور دفتروں میں کام کے لیے پھرنا نہیں پڑتا؛ اس لیے اس کا درجہ بہت گھٹ گیا ہے، اگر یہی بلندی اور کمی کی حقیقت ہے تو آپ کو یہ بلندی مبارک ہو!! ہمیں اور تمام اہل اسلام کے لیے یہی کمی اچھی ہے۔

یہ بات بھی ذکر کرنا دلچسپی کا باعث ہوگا کہ ان ممالک میں جہاں عورت کو ''وہ بلند مقام'' حاصل ہے یہ حالت ہے کہ فرانس میں (آج سے کئی سال پہلے کی بات ہے کہ) پانچ ملین سے زائد عورتیں اپنی روٹی ذاتی محنت سے حاصل کرنے پر مجبور تھیں۔ جو وہاں کی آبادی کے تناسب سے فی صدی چودہ عورتیں ہوتی ہیں، جب کہ مصر میں فی صدی ۳۔ا۔عورتیں محنت کر کے کھانے والی ہیں۔ (۱)

''لوسن'' نے لکھا ہے کہ اب طلاق کا رواج حد سے بڑھ گیا ہے، جو امر سخت خوفناک ہے، وہ یہ ہے کہ اسی فی صدی طلاق کی درخواستیں عورتوں کی جانب سے پیش ہوتی ہیں اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مرد کو فسخِ نکاح کا بہت کم خیال گزرتا ہے؛ کیوں کہ وہ اپنی عورت کو طلاق دینے سے بے حد شرمندہ ہوتا ہے۔ نیز وہ کہتا ہے کہ بہت سے شوہروں کو اپنی بیویوں کے ان سے طلاق حاصل کر لینے کی خبر اس وقت ملتی ہے، جب کہ وہ عورتیں دوسرے مرد سے شادی کر چکی ہوتی ہیں۔ (۲)

یہ ہے وہ بلند مقام جو عورتوں کو مغرب نے عطا کیا ہے، اس بلند مقام کا کچھ اور

---

(۱) مسلمان عورت: ۲۲۴

(۲) مسلمان عورت: ۲۴۰: ۲۴۱

حال چاہیں، تو فرید وجدی کی کتاب ''المراۃ المسلمۃ'' دیکھیے جس کا ترجمہ ابوالکلام آزاد نے ''مسلمان عورت'' کے نام سے کیا ہے۔

مشورہ اور قانون کا فرق

سابقہ تحریر میں پروفیسر بشیر حسین نے نفقہ مطلقہ کے سلسلے میں حضرت مولانا عبد الماجد رحمہ اللہ کے نام حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے ایک خط کا ذکر کیا تھا، جس میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے مولانا عبدالماجد دریابادی رحمہ اللہ کو کہا تھا کہ وہ اپنی مطلقہ بیوی کو عدت کے بعد بھی نفقہ دیتے رہیں، احقر نے اس پر عرض کیا تھا کہ یہ کوئی فتوی اور قانونی حکم نہیں ہے؛ بل کہ ایک ذاتی مشورہ ہے، پروفیسر صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اگر عدت کے بعد نفقہ دینا غیر شرعی؛ ہوتو وہ اپنے دوست کو کبھی رائے نہیں دیتے۔

افسوس کہ پروفیسر صاحب نے ان دونوں کا فرق اب تک بھی نہیں سمجھا، قانونی حکم پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کے خلاف پر باز پرس کا حق ہوتا ہے؛ لیکن ذاتی مشورہ قابل عمل تو ہوتا ہے؛ مگر واجب العمل نہیں ہوتا اور اس کے ترک اور خلاف ورزی پر کوئی باز پرس نہیں ہوتی۔ آپ نے جو مسئلہ اٹھایا ہے، وہ یہ نہیں تھا کہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ کی رائے شرعی تھی یا نہیں؛ بل کہ یہ تھا کہ سپریم کورٹ نے نفقۂ مطلقہ کے بارے میں بعدِ عدت بھی دینے کا جو قانون وفیصلہ دیا تھا، وہ صحیح ہے اور مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔ اس پر گذارش کی گئی ہے کہ آپ قانونی حکم اور ذاتی مشورہ میں فرق کو ملحوظ رکھیں؟ مگر آپ ایک سخت دوسری طرف چھلانگ لگا بیٹھے اور فرمانے لگے کہ اگر یہ مشورہ غیر شرعی ہوتا؛ تو مشورہ نہیں دیتے، یہ تو موٹی سی بات ہے کہ دعوی اور دلیل اور بات اور اس کی علت میں مطابقت ضروری

ہوتی ہے، مگر آپ کے کلام میں یہ بات بالکل مفقود ہے۔

پروفیسر صاحب! کوئی نہیں کہتا نہ کسی نے کہا کہ عدت کے بعد اپنی مطلقہ بیوی کو ہم دردی واحسان کے طور پر اپنے خوشی سے نفقہ دینا جائز نہیں اور غیر شرعی ہے، لہٰذا سوال یہ نہیں ہے۔ ہاں یہ سوال ہے اور اس کا جواب آپ کو دینا ہے کہ اس رضا کارانہ بات کو قانون بنا کر ایک حکم کے طور پر سب پر لاگو کرنا اور اس پر مجبور کرنا اور اس کے خلاف کرنے پر باز پرس کرنا کہاں تک شرعی ہے؟ علما نے جو عدلیہ کے فیصلے کی مخالفت کی اور آپ کی مخالفت میں مہم چلائی یہ اس بات پر تھی کہ اس رضا کارانہ کام کو اس نے قانونی شکل دی تھی اور یہ بات بالکل غیر شرعی ہے، جس کا عدلیہ کو کوئی اختیار نہیں؛ کیوں کہ یہ صریح مداخلت فی الدین ہے جس کو شرع نے جواز کا درجہ دیا ہو، اس کو وجوب کا درجہ دینا یا، جس کو وجوب کا درجہ دیا ہے، اس کو حرام کے درجے میں لانا مستحب کو فرض قرار دینا اور فرض کو استحباب کے برابر کر دینا، حدودِ شرعیہ میں مداخلت ہے؛ اس لئے مسلمان اس کی مخالفت کرتے ہیں۔

کوتاہیوں کی اصلاح کا مشورہ

آخر میں پروفیسر صاحب نے ایک مشورہ دیا ہے کہ مسلم پرسنل لا کی جو کوتاہیاں انھوں نے بیان کی ہیں مسلمان خود ہی ان کو دور کر لیں، تو یکساں سول کوڈ کا مسئلہ ہی ختم ہو جائے گا۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ پروفیسر صاحب بھی ٹھنڈے دل سے اور خالی الذہن ہو کر، اپنے ایمان کی قدر پہچانتے ہوئے آخرت کی فکر کے ساتھ اور اللہ اور رسول اللہ کی محبت وعظمت کا پاس فرماتے ہوئے غور کریں کہ انھوں نے محض اپنی عقل وفہم کو کسوٹی بنا کر خدائی احکامات اور نہ صرف اجتہادی؛ بل کہ منصوص مسائل میں بھی ترمیم وتبدیلی کا مطالبہ کر کے سوائے اس کے کہ اسلام دشمن طاقتوں کو خوش

کر دیا اور کونسا کام کر دیا ؟ نیز میرا مشورہ ہے کہ آپ اسلام کا گہرائی و گیرائی سے مطالعہ کریں اور بنیادی عقلی باتوں کو ہمیشہ پیشِ نظر رکھیں جو ابتدا میں عرض کر چکا ہوں اور اپنے دل میں پیدا ہونے والے شکوک وشبہات کو، حقائق اور معارف نہ سمجھ لیں جیسا کہ اب تک آپ سمجھتے رہے ہیں؛ بل کہ ان شکوک کو رفع کرنے کی فکر وتدبیر کریں اور اس کے لیے حضرات علماء سے رجوع فرمائیں، ہاں علماء ماہرین سے، نہ یہ کہ ہر واعظ و عالم کہلانے والے کو اس کے لیے استعمال کریں۔

مسلم پرسنل لا جس کی بنیاد (جیسا کہ آپ ہی نے لکھا ہے) قرآن وشریعت پر ہے، اس میں کوئی کوتاہی نہیں ہے۔ فہم وعقل کا قصور اور ادراک کا فتور ہے، جو اس میں کوتاہی نظر آ رہی ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی ہمیں اور آپ کو فہمِ سلیم، عقلِ رشید اور جیتا جاگتا دل عطا کرے اور شریعت پر ایمان، کامل ایمان، پھر اس پر عمل کی توفیق بخشے۔ آمین

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

۱۷/ اگست ۱۴۱۶ھ

قانون شریعت کا امتیاز

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قانون شریعت کا امتیاز

دنیا میں بہت سے قوانین رائج ہیں، جن میں سے بعض مذہبی ہیں، بعض تمدنی ومعاشرتی ہیں اور بعض سیاسی وملکی ہیں، جنھیں کسی انسانی فرد نے یا کسی قوم و جماعت نے بنایا ہے۔ ان کے بالمقابل ایک اور قانون ہے، جس کو شریعت کہتے ہیں اور جو کسی بشر یا کسی قوم و جماعت کا وضع کردہ نہیں؛ بل کہ خالق ارض وسما، رب دو جہاں حضرت حق جل مجدہ کا بنایا ہوا ہے۔ اس قانون شریعت کی بے شمار امتیازی خصوصیات ہیں، ان میں سے یہاں چند اہم امتیازی خصوصیات کا ہم ذکر کریں گے۔

قانون شریعت کا واضع اللہ تعالی ہے

سب سے پہلی بنیادی وجوہری خصوصیت یہ ہے کہ قانون شریعت کا واضع (بنانے والا) اللہ تعالی ہے، جب کہ تمام دنیوی قانون خواہ وہ کسی قسم کے ہوں، انسانوں کی عقل وفہم، ان کے علم وتجربے اور ان کی رائے وقیاس پر مبنی اور منحصر ہوتے ہیں؛ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اسلام میں اس کا کوئی جواز نہیں؛ کیوں کہ اسلام میں حقِ قانون سازی صرف اور صرف اللہ کے لیے مختص ہے۔

قرآن کریم میں متعدد مقامات پر فرمایا گیا ہے:

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ﴾ (الأنعام: ۵۷، یوسف: ۴۰، ۶۷)

(حکم دینے کا حق واختیار صرف اللہ کو ہے)

اور بعض جگہ اسی کو ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

﴿لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ﴾ (الأنعام: ۶۲، القصص: ۷۰-۸۸)

(اسی اللہ کے لیے حکم ہے اور تم سب اسی کی جانب لوٹائے جاؤ گے۔)

نیز ارشاد ربانی ہے:

﴿فَالْحُكْمُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيْرِ﴾ (المؤمنون: ۱۲)

(پس اللہ ہی کے لیے حکم ہے جو کہ بہت بلند بڑا ہے)

معلوم ہوا کہ اسلام کسی کو بھی حق قانون سازی نہیں دیتا؛ حتی کہ نبی اور رسول کو بھی اس کا اختیار نہیں دیتا کہ وہ قانون سازی کریں۔ چناں چہ حدیث میں ہے کہ ایک دفعہ ایک خاص واقعے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہد کو اپنے اوپر حرام کرلیا، جو اللہ کے قانون میں حلال ہے، اس پر قرآن مجید میں یہ آیت نازل ہوئی:

﴿يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ﴾ (التحریم: ۱)

(اے نبی آپ اس چیز کو حرام کیوں کرتے ہیں؟ جس کو اللہ نے حلال قرار دیا ہے)

غرض یہ ہے کہ قانون شریعت وہ ہے جس کی بنا و وضع دنیوی بہت سے قوانین کی طرح دانشوران قوم، سماجی خدمت گاروں، بانیان سلطنت وحکومت، عقلائے روز گار اور لیڈران پارٹی نے نہیں کی ہے، جن سے ہر وقت خطا ونسیان بھی ممکن ہے، علم و عقل کی کمی سے غلطی و ناکارگی بھی محتمل ہے اور بشری کمزوریوں کی وجہ سے بھلائی کا فقدان یا نقصان بھی متوقع ہے؛ بل کہ اس قانون کو ان سب کے خالق و مالک نے

وضع کیا ہے جس سے خطا ونسیان کا صدور نا ممکن، جس کا علم تمام احوال واشخاص، تمام ادوار وازمان پر محیط اور جو ہر قسم کی کمزوری وعیب سے منزہ و بری ہے اور جو ایک جانب حاکم ہے، تو دوسری طرف حکیم بھی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ خصوصیت اسلامی قانون کو ایک ایسی سند (Authority) فراہم کرتی ہے، جس سے اس کا درجۂ اعتبار بحث وجدال کی تمام تر معرکہ آرائیوں سے بہت بلند وبالا بلند قرار پاتا ہے۔

جامعیت وہمہ گیری

قانون شریعت کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں جامعیت وہمہ گیری پائی جاتی ہے، کہ یہ قانون تمام انسانوں کی ضروریات کو پوری طرح حاوی ہے اور ان کی زندگی اور زندگی کے ہر حال کے متعلق مرتب وجامع نظام پیش کرتا ہے، جو انسان کی شخصی زندگی، عائلی زندگی، قبائلی وشہری زندگی اور ظاہری وروحانی زندگی کے ہر پہلو میں اس کی رہبری کرتا ہے۔ وہ صرف اجتماعی وسیاسی زندگی تک محدود نہیں بلکہ وہ انسان کی انفرادی وشخصی زندگی کے اصول بھی سکھاتا ہے، معاملہ، عبادات وعقائد کا ہو اخلاق وتمدن کا ہو سیاست وحکومت کا ہو ملازمت وتجارت کا ہو؛ تعلیم وتربیت کا ہو؛ شادی بیاہ کا ہو؛ طلاق وخلع کا ہو؛ سیر وتفریح کا ہو؛ غم ومصیبت کا ہو۔ غرض یہ کہ انسانی زندگی سے متعلق جس قسم کا بھی معاملہ ہو، قانون شریعت اس میں انسان کی بھرپور رہنمائی کرتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے قرآن کے بارے میں فرمایا تھا:

« كتابُ اللّٰهِ فيهِ نَبأُ مَنْ قبلَكم ، وخبرُ ما بعدَكُم ، وحُكمُ ما بَيْنَكم . هو الفصلُ ليس بالهزل..... وهو حَبْلُ اللّٰهِ المَتِينِ ، وهو الذِكْرُ الحَكيمُ ، هو الصِّرَاطُ المُسْتقِيمُ، وهو الَّذِي لا تَزِيْغُ بِهِ الأهْواءُ، ولا تلتبس به الألسنةُ، ولايَشْبَعُ به العلماءُ ، ولايَخلَقُ علىٰ كَثرَةِ الرَّدِّ، ولا تَنقَضِيُ عَجَائبُه الخ . »(۱)

(یہ کتاب اللہ ہے جس میں تم سے پہلے لوگوں کے قصے بھی ہیں اور بعد والوں کی خبریں بھی ہیں اور یہ تمھارے مابین فیصلہ کرنے والا ہے، وہ فیصل ہے کوئی مذاق نہیں، وہ اللہ کی مضبوط رسی ہے اور وہ ذکر حکیم ہے، وہ صراط مستقیم ہے اور وہ ایسا کلام ہے جس سے خواہشات بھٹکتی نہیں، اس کی زبان سے دوسری زبانیں نہیں ملتیں اور جس سے علما کبھی سیراب نہیں ہوتے اور وہ کثرت کے ساتھ دہرائے جانے کے باوجود پرانا نہیں ہوتا، اور اس کے عجائبات کبھی ختم نہیں ہوتے الخ)

اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

”مَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَعَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّ فِيْهِ خَبَرَ الأَوَّلِيْنَ وَ الْآخِرِيْنَ.“(۲)

(جو شخص علم حاصل کرنا چاہے، اُسے چاہیے کہ وہ قرآن کو لازم پکڑ لے؛ کیوں کہ اس میں اگلوں اور پچھلوں کی خبریں ہیں۔)

اور بعض علما نے کہا کہ قرآنی علوم تین قسموں پر مشتمل ہیں: ایک توحید، دوسرے

(۱) رواه الترمذي :۲۸۳۱،والحديث ضعيف كما قال الإمام الترمذي
(۲) سنن سعيد بن منصور:۱/۷،و شعب الإيمان للبيهقي :۲/۳۳۲

تذکیر اور تیسرے احکام-توحید: مخلوقات کی اور خالق کی معرفت اور اس کی صفات وافعال کی معرفت پر مشتمل ہے اور تذکیر میں وعد و وعید، جنت و دوزخ، ظاہری اور باطنی صفائی داخل ہے اور احکام میں تمام وہ چیزیں داخل ہیں، جس کا انسان مکلّف کیا گیا ہے۔(۱)

قاضی ابوبکر بن العربی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "قانون التأويل" میں فرمایا:

"قرآن پچاس علوم اور چارسو علوم اور سات سو علوم اور سات ہزار علوم پر مشتمل ہے"۔(۲)

قرآنی علوم کا سب سے زیادہ جامع تعارف و تجزیہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے پیش کیا ہے، آپ نے معانئ قرآن پر نظر ڈالتے ہوئے معانئ قرآن کو پانچ قسموں میں تحلیل کیا ہے، یعنی معانی ومضامین قرآن مجید کو جلی عنوانات میں تقسیم کیا جائے، تو وہ پانچ عنوانات کے تحت آجاتے ہیں:

(۱) **علم التذكير بألاء الله** یعنی اللہ تعالی کی نعمتوں کی یاد دہانی پر مشتمل آیات ومضامین۔

(۲) **علم التذكير بايّام الله** یعنی گزشتہ زمانوں اور ایام میں ہونے والے واقعات وحوادثات اور گزشتہ نبیوں اور ان کی امتوں کے احوال وکوائف کی یاد دہانی پر مشتمل آیات ومضامین۔

(۳) **علم التذكير بالموت ومابعد الموت** یعنی موت اور موت کے بعد کی زندگی کی یاد دہانی پر مشتمل آیات ومضامین۔

---

(۱) الإتقان في علوم القرآن: ۲/۱۶۳

(۲) الإتقا ن في علوم القرآن :۲/۱۶۳

(۴) **علم المناظرہ** یعنی غیر قوموں کو اسلام کی طرف لانے اور اس کی حقانیت وصداقت کو آشکار کرنے کے لیے دلائل وبراہین کی روشنی میں گفتگو اور ان پر اتمام حجت۔

(۵) **علم الأحکام** یعنی زندگی گزارنے اور اللہ کی مرضی کے مطابق جینے کے لیے ان اصول وقوانین کا علم، جو انسان کی انفرادی واجتماعی زندگی کے تمام مراحل میں اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اس میں عقائد، اعمال، اخلاق، معاشرت، معاملات، سیاست تمام شعبے داخل ہیں۔

اس کے برخلاف دیگر قوانین اس جامعیت وہمہ گیری سے خالی ہیں، دنیا کے بیش تر مذاہب اپنے ماننے والوں کو صرف پوجا پاٹ کی چند بے جان رسمیں سکھاتے ہیں اور بعض مذاہب اس سے آگے بڑھ کر چند اخلاقی تعلیمات بھی پیش کرتے ہیں؛ لیکن کوئی قانون دنیا میں ایسا نہیں جو زندگی کے ہر رخ اور ہر موڑ پر انسان کی رہبری کا فرض ادا کرتا ہو، جیسا کہ قانونِ شریعت انسان کی ہر موقع پر رہبری کرتا ہے۔ انگلستان کے مشہور ونامور مؤرخ ڈاکٹر گبن اپنی مشہور کتاب ''سلطنت روما کا انحطاط وزوال'' کی جلد:۵/ باب:۵۰ میں لکھتے ہیں:

> ''قرآن کی نسبت بحر اٹلانٹک سے لے کر دریائے گنگا تک نے مان لیا ہے کہ یہ پارلمنٹ کی روح ہے، قانون اساسی ہے، اور صرف اصول مذہب ہی کے لیے نہیں؛ بل کہ احکام تعزیرات اور قوانین کے لیے بھی ہے؛ جن پر نظام کا مدار ہے، جن سے نوع انسانی کی زندگی وابستہ ہے، جن کو حیات انسانی کی ترتیب وتنسیق سے گہرا تعلق ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت محمد صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی شریعت سب پر حاوی ہے، یہ

شریعت ایسے دانش مندانہ اصول اور اس قسم کے قانونی انداز پر مرتب ہوئی ہے کہ سارے جہاں میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی"۔ (۱)

الغرض اس میں شک نہیں کہ یہ کتاب اور اللہ کی شریعت مخلوق کے لیے ہدایت، مسلمانوں کے لیے زندگی کا دستور، متقی لوگوں کے لیے ایک منہاج ہے اور اسی لیے وہ ہدایت الٰہی کا ایک جامع خزانہ، کامل تہذیب وتمدن کا منبع، مکمل زندگی کا لائحۂ عمل ہے۔

معقولیت

قانون شریعت کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں معقولیت وعقلیت پسندی پائی جاتی ہے، چناں چہ حضرات علما وائمہ نے قانون شریعت کی معقولیت کو اپنی تصانیف وتالیفات میں پوری شرح وبسط کے ساتھ واضح کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم، امام غزالی، امام رازی اور پھر حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اور حضرت مولانا قاسم نانوتوی پھر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہم اللہ وغیرہ نے اس پہلو پر سیر حاصل بحثیں فرمائی ہیں۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "إعلام الموقعین" میں ایک فصل مستقل اس عنوان پر قائم فرمائی ہے:

"فصل في بيان أنه ليس في الشريعة شي على خلاف القياس".

(یہ فصل اس بیان میں ہے کہ شریعت میں کوئی بات خلاف عقل نہیں۔)(۲)

(۱) بہ حوالہ معارف القرآن ۱/۱۶۳

(۲) إعلام الموقعين: ۲/۳

اسی فصل میں بہت طویل کلام کے بعد آخر میں فرماتے ہیں:

''یہ چند چیزیں ہیں، جن سے معلوم ہوگا کہ شریعت میں کوئی شئ خلاف عقل نہیں ہے اور یہ کہ قیاس صحیح اس کے اوراوامر ونواہی کے ساتھ وجوداً وعدماً دائر ہے، جس طرح معقول صحیح اس کے اخبار کے ساتھ وجوداً وعدماً دائر ہے؛ لہٰذا اللہ نے اپنے رسول کو ایسی بات کی خبر نہیں دی؛ جو عقل صریح کے خلاف ہو اور نہ ایسی چیز کو مشروع کیا، جو عدل وانصاف کے مناقض ہو۔''(۱)

اسی طرح حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رَحِمَہُ اللہُ نے **"حجة الله البالغة"** کے مقدمے میں فرمایا:

''بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ احکام شرعیہ میں مصلحتوں کی رعایت نہیں کی گئی ہے اور اعمال میں اوران کی جو اللہ نے جزا مقرر کی ہے اس میں کوئی مناسبت نہیں ہے اور شریعت کا مکلّف بنانا ایسا ہی ہے جیسے آقا اپنے غلام کی عبدیت وغلامی کا امتحان لینا چاہتا ہے تو کبھی پتھر اُٹھانے یا کسی درخت کو چھونے کا حکم دیتا ہے، جس میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا، سوائے اس کے کہ امتحان ہو جائے، جب وہ اطاعت کرتا ہے یا مخالفت کرتا ہے، تو اس کے مطابق اس کو بدلہ دیا جاتا ہے؛ مگر یہ گمان وخیال فاسد ہے، جس کی حدیث وخیر القرون کا اجماع تکذیب کرتے ہیں۔''(۲)

ڈاکٹر گبن کا قول اوپر ہم نے نقل کیا ہے جس میں انھوں نے اعتراف کیا ہے کہ

---

(۱) إعلام الموقعين: ۲/۱۷

(۲) حجة الله البالغة: ۱/۴-۵

شریعت کے تمام قوانین واصول نہایت دانش مندانہ ہیں جن کی نظیر کسی اور جگہ نہیں مل سکتی۔

مزید سنیے ''ہربرٹ لکچرز'' میں ہے کہ شریعت اسلام نہایت اعلی درجے کے عقلی احکام کا مجموعہ ہے، جن فضائل واعمال کی اس میں ہدایت کی گئی ہے، وہ ایسے برگزیدہ اورشائستہ ہیں کہ کسی مشہور مسیحی قسیس کی ہدایتیں بھی ان کا مقابلہ نہیں کرسکتیں۔(۱)

میں یہاں شریعت کی معقولیت کے لیے ایک دو مثالیں پیش کروں گا، جن کے بارے میں عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ غیر معقول ہیں، ان مثالوں سے واضح ہوگا کہ ان کو غیر معقول سمجھنا خود ہی ایک غیر معقول خیال ہے۔

مثلا: مرد کے لیے چار شادیوں کی اجازت اور عورت کے لیے صرف ایک مرد پر کفایت۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ خلاف عقل ہے، وہ کہتے ہیں کہ دونوں کو چار چار کی اجازت ہونا چاہیے یا نہیں تو دونوں کے لیے ایک شادی کا حکم ہونا چاہیے؛ مگر شریعت کے اس حکم کی معقولیت کے لیے اولاً ان امور پر غور کیجیے:

(۱) بعض مرد، صرف ایک عورت سے اپنی جنسی خواہش پوری نہیں کرسکتے؛ کیوں کہ ان میں جنسی قوت اور شہوت زیادہ ہوتی ہے۔

(۲) کبھی عورت اتنی کمزور وضعیف ہوتی ہے یا بیماری میں مبتلا ہوتی ہے، کہ وہ مرد کی خواہش کو پورا کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہوتی۔

(۳) ہر ماہ عورت حیض کی گندگی سے ملوث ہوتی اور ولادت کے وقت نفاس سے دوچار ہوتی ہے اور ان دنوں میں شرعاً بھی مرد اس سے صحبت نہیں کرسکتا اور نہ عورت ان دنوں میں ایسے موڈ میں ہوتی ہے کہ وہ مرد کے لیے اپنے آپ کو تیار کرسکے۔

---

(۱) بہ حوالہ: المصالح العقلية للاحكام النقلية:۴۱۴

اب غور یہ کرنا ہے کہ ان صورتوں اور مواقع پر، مرد کو دوسری، تیسری شادی کی اجازت دینا؛ تا کہ وہ کسی غیر فطری عمل میں مبتلا نہ ہو، کیا غیر معقول بات ہے یا نہایت معقول اور غایت درجہ کی حکمت و مصلحت پر مبنی ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ معقول بھی ہے اور پُر از حکمت بھی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ بعض صورتوں میں عورت کے لیے بھی ایک سے زائد شادی کی ضرورت ہوتی ہے، تو اس کی شریعت نے کیوں اجازت نہیں دی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی شریعت کی معقولیت کی بہت بڑی اور زبردست دلیل ہے؛ کیوں کہ اگر عورت کو بہ یک وقت ایک سے زائد شادیوں کی اجازت دی جائے، تو ایک نقصان یہ تھا کہ نسب ضائع ہو جاتا اور پیدا ہونے والے بچے کو کس مرد کا قرار دیا جائے؟ اس میں اختلاف عظیم اور فساد عریض برپا ہوتا دوسرا نقصان یہ تھا کہ غیرت کی بنا پر مرد ایک دوسرے کے قتل کے درپے ہو جاتے اور اس میں خود عورت کے لیے بھی بڑی مشکل پیش آتی کہ وہ آخر کس مرد کی مانے، کس کی نہ مانے؟ ان مردوں میں غیرت کی بنا پر اختلافات و جھگڑے ہوتے اور عورت کے لیے بھی پریشانی کا سبب بنتے۔ لہٰذا شریعت نے، مرد کے لیے تو تعدد ازواج کو جائز رکھا؛ مگر عورت کے لیے اس کو حرام قرار دیا اور یہی عقل کا تقاضا ہے۔

اس سلسلے کی دوسری مثال یہ ہے کہ شریعت نے طلاق کا اختیار و حق مرد کو دیا ہے عورت کو نہیں۔ اس کے متعلق بعض جدت پسند لوگ کہتے ہیں کہ جس طرح مرد کو طلاق دینے کا اختیار دیا گیا ہے، اسی طرح عورت کو بھی اختیار ہونا چاہیے؛ تا کہ وہ بھی ناپسندیدہ شوہر کو طلاق دے کر اس سے رہائی حاصل کر سکے۔

یہ حضرات جس انداز سے اس بات کو پیش کرتے ہیں، اس سے دو باتیں واضح

طور پر محسوس کی جاسکتی ہیں: ایک یہ کہ ان لوگوں نے اسلام کے نظام طلاق کو نہ پورا پڑھا ہے اور نہ پوری بصیرت سے مطالعہ کیا ہے؛ بل کہ اس عادلانہ نظام میں سے درمیانی ایک شق کو کاٹ کر صرف اسی ایک شق کو دیکھا اور اسی کا مطالعہ کیا ہے اور مطالعہ بھی آزاد عقل سے نہیں؛ بل کہ اس عقل سے کیا ہے، جس پر مغرب کی ناپاک اور ٹیڑھی عینک لگی ہوئی ہے؛ لہٰذا اس مطالعے سے ان کو اسلام کی خوبیاں اور کمالات نظر نہیں آتے؛ بل کہ اس ٹیڑھی عینک کی وجہ سے اسلام بھی ٹیڑھا نظر آتا ہے، انصاف کی جگہ ظلم دکھائی دیتا ہے، معقولیت کی جگہ نامعقولیت نظر آتی ہے؛ مگر یہ نہیں سمجھتے کہ یہ اس مغربی عینک کی وجہ سے ہے، ورنہ اسلام اپنی جگہ درست و صحیح سالم ہے۔ غرض ان لوگوں نے اسلام کے نظام طلاق کا نہ پورا مطالعہ کیا ہے اور نہ پوری بصیرت کے ساتھ کیا ہے۔

دوسری بات جو ان کے طرز عمل سے واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے عورت کی نفسیات اور اس کے مزاج و فطرت سے بھی آگہی حاصل نہیں کی ہے؛ ورنہ وہ ہرگز یہ مطالبہ نہ کرتے کہ عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہونا چاہیے۔

غور کیجیے کہ اسلام نے جس طرح مرد کو طلاق کا اختیار دیا ہے، اسی طرح عورت کو خلع کا حق عطا فرمایا ہے؛ البتہ خلع میں مرد کی منظوری ضروری ہے؛ اگر واقعی ضرورت کی بنا پر عورت خلع کا مطالبہ کر رہی ہے اور مرد اس کو منظور نہیں کر رہا ہے، تو پھر اللہ نے عورت کی رہائی کے لیے ایک اور راستہ رکھا ہے، وہ یہ کہ قاضی کے دربار میں مقدمہ دائر کرے اور اس کے ذریعے نکاح کو فسخ کرالے۔ اگر کسی جگہ قاضی نہ ہو، تو فقہ اسلام میں قاضی کے قائم مقام پنچایت کو قرار دیا گیا ہے؛ لہٰذا کسی بھی جگہ کی شرعی پنچایت عورت کے نکاح کو فسخ کرسکتی ہے۔ (۱)

---

(۱) دیکھو: الحیلۃ الناجزۃ از حضرت تھانوی

اس سے واضح ہوا کہ جس طرح اللہ تعالی نے مرد کو عورت سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے طلاق کا راستہ بتایا ہے، اسی طرح عورت کے لیے بھی ضرورت کے موقعے پر مرد سے نجات حاصل کرنے کی راہیں کھولی ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ مرد کو طلاق میں خود مختار بنایا گیا، لیکن عورت خلع کی صورت میں بھی مرد سے منظوری کی اور فسخ کی صورت میں قضائے قاضی کی محتاج و پابند کیو ں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کی نفسیات سے واقف لوگ جانتے ہیں کہ اس میں جلد بازی، جذبات سے مغلوبیت اور ناعاقبت اندیشی، مرد کی بہ نسبت زیادہ پائی جاتی ہے، اگر عورت کو مرد کی طرح اس میں خود مختار و آزاد رکھا جاتا تو شاید ہی آج کوئی خوش قسمت ایسا ہوتا جس کو اس کی بیوی کی طرف سے طلاق نہ ملی ہوتی؛ کیوں کہ وہ ذرا ذرا سی بات پر بہت بڑے بڑے فیصلے کرنے پر تل جاتی ہے اور اپنی اور اپنے بچوں تک کی عاقبت و انجام پر نظر کرنے تیار نہیں ہوتی، اس کا تقاضا یہی ہے کہ عورت کو اس میں آزاد نہ رکھا جائے اور غور و فکر کے مواقع پیدا کرنے کے لیے یا اس کی رائے کے صحیح و درست ہونے کی تصدیق کے لئے اس کو مرد کی اجازت یا قاضی کے حکم کا پابند رکھا جائے اور یہی شریعت نے کیا ہے۔

غرض یہ کہ شریعت کا قانون، نہایت معقول اور حکمتوں سے لبریز ہے، مگر اس کو سمجھنے کے لیے ویسی عقل کی بھی ضرورت ہے، جو ان حِکَم و اسرار تک رسائی کی صلاحیت رکھتی ہو۔

دائرہ کار کی وسعت و عمومیت

ایک خصوصیت قانون شریعت کی یہ ہے کہ اس کا دائرہ کار تمام زمانوں، تمام جگہوں اور تمام انسانوں کو وسیع ہے، دنیا کے کسی قانون کا دائرہ کار اپنے اندر اتنی

وسعت و عمومیت نہیں رکھتا۔ اسی لیے نبی کریم علیہ السلام کو قرآن میں حکم دیا گیا ہے کہ آپ یہ اعلان فرمادیں:

﴿إِنِّي رَسُولُ اللّٰهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: ۱۵۸)

(میں تم سب کے لیے رسول ہوں)

یعنی میں کسی خاص زمانے یا کسی خاص علاقے یا کسی قوم و جماعت کے لیے مخصوص نہیں ہوں اور نہ میری نبوت مخصوص ہے؛ بل کہ میں سب کے لیے نبی بنا کر بھیجا گیا ہوں۔ اسی لیے قانون شریعت رنگ و نسل کی تحدیدات اور قبیلوں و شعبوں کے امتیازات، جغرافیائی حد بندیوں اور زمانے کے حدود سے بلند و بالا ہے، وہ جس طرح عربوں کے لیے آیا ہے، اسی طرح ہندیوں اور پاکستانیوں، چینیوں کے لیے بھی نازل ہوا ہے، امریکہ اور یورپ کی گوری نسلیں ہوں یا حبشہ کی کالی اقوام، سب اس کے مخاطب ہیں۔ زمانہ آج سے چودہ سو سال قبل کا ہو یا یہ نئے آلات، جدید انکشافات اور محیر العقول تحقیقات کا دور ہو، قانون شریعت کا دائرہ سب پر حاوی و محیط ہے۔

دنیا کے اکثر قوانین نسلی و قومی امتیازات، جغرافیائی حد بندیوں اور زمانی حدود سے متاثر ہوتے ہیں؛ اس لیے وہ کسی جگہ چلتے ہیں تو دوسری جگہ نہیں چل سکتے؛ کسی قوم میں چلتے ہیں، تو دوسری قوم میں مفلوج و بےکار ہو جاتے ہیں؛ ایک زمانہ میں کام آتے ہیں، تو دوسرے زمانوں میں ناکام ہو جاتے ہیں اور اسی لیے ان میں تغیر و تبدل کی ضرورت بھی پیش آتی ہے اور زمانے کی تغیر پذیری ان کو متاثر کر دیتی ہے؛ مگر قانونِ شریعت کا امتیاز یہ ہے کہ وہ نہ کبھی متغیر ہوتا ہے نہ کسی تغیر سے متاثر ہوتا ہے۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ زمانے و حالت کے تغیر و تبدل سے احکام کو بھی بدلتا رہنا چاہیے؛ مگر یہ لوگ یہ نہیں سوچتے کہ دریں صورت کسی قانون کے مرتب

ومدون کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ جب زمانہ کی نیرنگیوں اور حالات کی تغیر پذیریوں سے قانون کو بدلتا رہنا ہے، تو اسے مرتب کرنے کی بھی ضرورت نہیں؛ بل کہ قانون کو زمانے ہی کے حوالے کر دیا جانا چاہیے کہ وہ خود زمانے کے تقاضوں سے **بنتا** اور پھر بدلتا رہے؛ لیکن سب لوگ جانتے ہیں کہ یہ بات بے عقلی کی ہے کہ قانون کو حالات و زمانے پر چھوڑ دیا جائے؛ اسی لیے دنیا کی ہر حکومت قانون بناتی ہے اور اس کے لیے عقل مندوں کی ایک جماعت کا انتخاب بھی کرتی ہے۔ معلوم ہوا کہ قانون کو زمانے کے حوالے کرنا ایک نا درست اور غلط و بے معنی خیال ہے۔

حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنے رسالے ''اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں'' میں خوب فرمایا ہے:

> ''یہ کسی تھرمامیٹر کی تو تعریف ہوسکتی ہے کہ وہ درجۂ حرارت وبرودت بتلائے یہ مرغ بادنما کی بھی تعریف ہوسکتی ہے جو کسی ہوائی اڈے یا اونچی عمارت پر لگایا گیا ہے، صرف یہ معلوم کرنے کے لیے کہ ہوا کس طرف کو چل رہی ہے؛ لیکن مذہب کی تعریف نہیں ہوسکتی۔ میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہوگا کہ مذہب کو اس کے بلند مقام سے اتار کر تھرمامیٹر یا مرغ بادنما کا مقام دینا چاہتا ہو کہ مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ صرف زمانے کی تبدیلیوں کی رسید دیتا رہے، اکلناج (Acknowledge) کرتا رہے، یا اس کی عکاسی کرتا رہے۔''(۱)

مگر اس تقریر سے یہ نہ سمجھا جائے کہ قانونِ شریعت موجودہ دور میں اور نئے

---

(۱) اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں: ۱۰-۱۱

احوال وظروف میں قابل عمل ولائق نفاذ نہیں؛ بل کہ بتانا یہ ہے کہ یہ قانون احوال وازمان وظروف کا تابع نہیں۔ ہاں! اس میں ایسی صلاحیت ہے کہ وہ تمام احوال وظروف میں قابل عمل ولائق نفاذ ہے، اس میں ایسی لچک رکھی گئی ہے کہ تغیر پذیر احوال وظروف میں اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، تو پھر قانون کو بدلنے کی کیا ضرورت ہے؟ اور اس کے قابل عمل ولائق نفاذ نہ ہونے کا کیا سوال؟

پھر یہ بھی ذہن میں ہونا چاہیے کہ احوال وزمانے میں جو تغیر ہوتا ہے، وہ کبھی صالح ہوتا ہے اور کبھی فاسد ہوتا ہے۔ قانونِ شریعت صالح تغیر کا تو ساتھ دیتا ہے؛ لیکن فاسد تغیر کا کبھی ساتھ نہیں دیتا اور ہر شخص جسے اللہ تعالیٰ نے کچھ بھی عقل وفہم عطا فرمائی ہے، اس کا انکار نہیں کرسکتا، کہ صالح تغیر کا ساتھ دینا ہی عقل وانصاف کا تقاضہ ہے، نہ یہ کہ ہر تغیر کا۔

آج کی دنیا میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ جھوٹ، مکر وفریب، فحش وبے حیائی وغیرہ امراض خبیثہ ایک فن کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ اسی طرح سیاست کی دنیا میں وہی کامیاب سمجھا جارہا ہے، جو جھوٹ اور مکر وفریب میں ماہر ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک انقلاب اور تغیر ہے؛ مگر صالح نہیں، فاسد تغیر ہے۔ کیا اس بنیاد پر کہ آج یہ تغیر رونما اور واقع ہے ہم جھوٹ کو فضیلت اور مکر وفریب کو نیکی قرار دینے کے مجاز ہیں؟ یا کوئی حکومت یا کوئی جماعت ایسی ہے، جو ان برائیوں کو خوبی وکمال قرادینے تیار ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوسکتا، بالکل اسی طرح آج سود میں لوگ ملوث ہوں، تو اس تغیر کی بنا پر سود کو حلال نہیں کیا جاسکتا ہے، رشوت خوری کا بازار گرم ہو، تو اس کے حق میں ووٹ نہیں دیا جاسکتا، جوے اور سٹے کا رواج چل پڑا ہو، تو یہ اس کے جواز کی دلیل نہیں ہوسکتی۔

اگر حالات اور زمانے کے ہر تغیر کی وجہ سے احکام وقوانین کو بدل دیا جانا چاہیے تو پھر آج ڈاکہ زنی، لوٹ مار، چوری سب جائز ہونا چاہیے، کیا دنیا کا کوئی قانون، خواہ وہ کتنا ماڈرن کیوں نہ ہو، ان چیزوں کو جائز قرار دیتا یا دے سکتا ہے؟ نہیں اور ہرگز نہیں؛ تو پھر اسلام ہی کیوں اپنے قانون کو بدلنے لگے، اور اگر نہ بدلے تو کیوں اس کو نا قابل عمل سمجھا جائے؟

غرض یہ کہ اسلام کا قانون اس تغیر پذیر دنیا اور ان احوال وظروف میں بھی اسی طرح قابل عمل ہے، جس طرح آج سے کئی صدیوں پیش تر قابل عمل تھا۔ پس وہ تمام انسانوں اور ہر زمانے کے انسانوں کے لیے عام ہے اور ہر جگہ اور ہر حالت میں چلنے کی بھرپور صلاحیت رکھتا ہے۔

ڈاکٹر برناڈ شاہ نے جو ایک مشہور انگریز مفکر ہے کہا:

> ’’اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے، جو میرے نزدیک زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ موافقت کرنے کی صلاحیت کا مالک ہے، جو ہر زمانے کو اپیل کر سکتا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

> " It is only religion, which appears to me to possess that assimillating capacity to the changing phase of existence, which can make its appeal to every age."

عدل وانصاف

اسلام کے قانون کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اندر عدل وانصاف کا

بھر پور لحاظ رکھا گیا ہے اور اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ یہ قانون، جیسا کہ عرض کر چکا ہوں، اللہ کا بنایا ہوا قانون ہے۔ اگر کسی جماعت، قوم، فرد کا بنا ہوا ہوتا، تو اس میں تعصّبات کا دخل ہوتا، دشمنی و عداوت کا دخل ہوتا، اپنے اور غیر کے فرق کا لحاظ ہوتا، جس کے نتیجے میں مساوات اور عدل و انصاف قائم نہ رہ سکتا؛ لیکن یہ تو اللہ کا قانون ہے، جس کی نظر میں تمام انسان یکساں ہیں، وہاں تعصّبات، عناد و دشمنی، دوستی اور غیرت کا کوئی دخل ہی سرے سے متصور نہیں؛ اس لیے جو قانون بھی وہاں سے بنے گا، وہ محض عدل و انصاف پر اور حق و صداقت پر مبنی ہوگا۔

اس بات کا کچھ اندازہ اس سے ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں کفار سے دشمنی میں بھی حد سے تجاوز کی اجازت نہیں دی بلکہ اس سے منع فرمایا ہے، قرآن میں فرمایا گیا ہے:

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوْا﴾ (المائدۃ :۲)

(جو لوگ تمھاری دشمنی میں تم کو مسجد حرام میں جانے سے روکتے ہیں، تم کو ان کی دشمنی کہیں حد سے آگے بڑھنے پر نہ اُبھارے۔)

ایک اور موقع پر یہ ارشاد فرمایا:

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰى أَ لَّا تَعْدِلُوْا ،اِعْدِلُوْا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾ (المائدۃ :۸)

(کسی قوم کی دشمنی تم کو اس بات پر نہ اُبھارے کہ تم انصاف نہ کرو؛ بل کہ تم انصاف کا معاملہ کرو، یہ تقوے کے قریب ہے۔)

غور فرمائیے کہ مسلمانوں کو کفار سے عداوت و دشمنی میں تجاوز کرنے سے روکا جا

رہا ہے، جب کہ کفار اسلام اور اللہ و رسول کی مخالفت پر پوری طرح مستعد و کمر بستہ تھے، یہ صرف قانون الٰہی ہونے کی وجہ سے ہے۔

اسی طرح اسلام کہتا ہے کہ والدین اگر مسلمان نہ بھی ہوں تب بھی ان کے ساتھ اچھا و بہتر سلوک کیا جانا چاہیے، چناں چہ اللہ تعالیٰ نے بڑی اہمیت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان کیا ہے:

﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلٰى أَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَ صَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفاً﴾

(لقمان: ۱۵)

(اگر وہ دونوں یعنی والدین تجھے میرے ساتھ ان چیزوں کو شریک کرنے پر مجبور کریں، جن کا تجھے علم نہیں، تو تو ان کی بات نہ مان، ہاں! دنیا کے معاملے میں تو ان کے ساتھ بھلائی کے ساتھ معاملہ کر)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے تفسیر ''معارف القرآن'' میں اس آیت کے تحت لکھا ہے کہ: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ﴾ میں یہ بتلایا گیا ہے کہ غیر اللہ کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے کے معاملے میں والدین کی اطاعت بھی حرام ہے اور ایسی صورت میں کہ ماں باپ اس کو شرک و کفر پر مجبور کریں اور اللہ تعالیٰ کا حکم یہ ہو کہ ان کی بات نہ مانو، تو طبعی طور پر انسان حد پر قائم نہیں رہتا، اس پر عمل کرنے میں اس کا امکان تھا کہ بیٹا والدین کے ساتھ بد کلامی یا بدخوئی سے پیش آئے، ان کی توہین کرے، اسلام ایک قانون عدل ہے ہر چیز کی ایک حد ہے، اس لیے شرک میں والدین کی اطاعت نہ کرنے کے حکم کے ساتھ ہی یہ حکم بھی دیدیا: ﴿صَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفاً﴾ یعنی دین میں تو تم ان کا کہنا نہ مانو؛ مگر دنیا کے کاموں میں مثلاً ان

کی جسمانی خدمت یا مالی اخراجات وغیرہ اس میں کمی نہ ہونے دو؛ بل کہ دنیوی معاملات میں اس کے عام دستور کے مطابق معاملہ کرو، ان کی بے ادبی نہ کرو، ان کی بات کا جواب ایسا نہ دو، جس سے بلا ضرورت دل آزاری ہو۔[1]

غور کیجیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نہ ماننے والوں اور منکر و باغی لوگوں کے سلسلے میں تاکید فرماتے ہیں کہ ان کے ساتھ بھی اچھا سلوک اور بھلائی کا معاملہ کرنا چاہیے، ہاں! کفر و شرک میں ان کی اطاعت جائز نہیں ہے؛ اس لئے ان کی یہ بات تو مانی نہیں جائے گی ؛لیکن دنیوی معاملات میں اور ان کی خدمت و تعاون وغیرہ میں مؤمن والدین کی طرح ہی ان کے ساتھ بھی معاملہ ہوگا ۔اگر ایک انسان کا بنایا قانون ہو، تو اس میں اپنے باغیوں کے لیے ایسی ہدایت کا پایا جانا ممکن نہیں ؛ کیوں کہ وہ جس طرح دوستی سے متأثر ہوتا ہے اسی طرح دشمنی سے بھی متأثر ہوتا ہے، اور اس کا بنایا ہوا قانون بھی لامحالہ اس کے خیالات و جذبات سے متأثر ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ اسلام کے قانون میں عدل و انصاف و مساوات کا بھرپور لحاظ رکھا گیا ہے؛ مگر اس کا مطلب یہ نہیں جیسے بعض مغرب پرست لوگوں کا خیال ہے کہ عورت و مرد دونوں کو ہر اعتبار سے مساوی قرار دے دیا گیا ہو؛ بل کہ مطلب یہ ہے کہ صاحب حق کو اس کا حق پورا پورا دیا گیا ہے، مرد کو اس کے درجہ و حیثیت کے مطابق اور عورت کو اس کے درجے و حیثیت کے مطابق ،وعلی ھٰذا القیاس دوسرے لوگوں کا حق ان کی حیثیتوں اور درجات کے لحاظ سے دیا گیا ہے۔

ہم نے یہاں عورت و مرد کو مثال میں اس لیے پیش کیا ہے کہ آج پورا مغرب اور پوری دنیائے استشراق اور ان سے مرعوب و متاثر اور ان کے اندھے مقلد، بڑی

---

(۱) معارف القرآن: ۷/ ۳۷

قوت کے ساتھ اسلام پر عورت کے ساتھ ناانصافی کا الزام عائد کر رہے ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ مرد وعورت میں ہر طرح مساوات ہونا چاہیے، مثلاً مرد کی طرح عورت کو بھی طلاق کا اختیار دینا چاہیے اور جس طرح مرد گھر کے باہر کی زندگی گزارتا ہے عورت کو بھی باہر نکلنے، بازاروں میں گھومنے پھرنے، کمانے وجمع کرنے اور تقریبوں میں آزادی کے ساتھ جانے آنے کی اجازت اور بے پردہ رہنے کا حق دینا چاہیے۔

یہ ہے ان کے نزدیک مساوات وبرابری؛ مگر اسلام کے نزدیک یہ بالکل ناانصافی اور عدم مساوات ہے؛ کیوں کہ عورت کی قوت وطاقت، اس کے مزاج وطبیعت اور قابلیت وصلاحیت کی طرف نظر نہ کر کے اس کو مردوں جیسے کام میں لگانا سراسر ناانصافی ہے، کیا بچے اور بڑے دونوں کے ساتھ ایک معاملہ کرنا اور دونوں کو ایک کام میں لگانا کوئی انصاف اور مساوات ہے؟ یہ لوگ جو اسلام پر ناانصافی کا الزام لگاتے ہیں یہ کیوں نہیں کہتے کہ بچوں کو بھی باپ کے کام میں لگنا اور کمانا چاہیے؟ پھر اگر مساوات اور انصاف کا یہی مطلب ہے کہ سب کو ایک ہی کام میں لگنا اور لگانا چاہیے اور سب کو ایک ہی درجہ پر کھڑا کر دینا چاہیے، تو ان لوگوں کے نزدیک کیا باپ اور بیٹا دونوں کا درجہ بھی ایک ہے یا ہونا چاہیے؟ کیا اگر باپ کو بیٹے کی غلطی پر مارنے کی اجازت ہے تو بیٹے کو بھی باپ کی غلطی پر مارنے کی اجازت ہونی چاہیے؟ ظاہر ہے کہ دنیا کا کوئی بھی صاحب عقل ودانش اس کو مساوات نہیں کہتا؛ بل کہ یہ عین عدم مساوات ہے۔

حق طلاق کے سلسلے میں ہم تفصیل سے اوپر لکھ چکے ہیں کہ مرد وعورت کے مزاج ومذاق، حالات واطوار کا طبعی وفطری فرق اسی کا متقاضی ہے کہ عورت کو حق طلاق نہ دیا جائے اور بصورت دیگر دنیا میں فساد وفتنے کے شدید خطرات ہیں، تفصیل اوپر دیکھ لیجیے۔ ہم اسی سلسلے میں ایک اور اعتراض کا جواب عرض کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں، وہ

یہ ہے کہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ میراث میں مرد وعورت کے حصوں میں اسلام نے ناانصافی کی ہے، کہ مرد کو بہ نسبت عورت کے دگنا حصہ دیا جاتا ہے، ان کا کہنا ہے کہ دونوں کو برابر برابر حصہ ملنا چاہئے؛ مگر یہ اعتراض بھی جہالت پر مبنی ہے، اور اسلام کا قانون سراسر انصاف پر قائم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے عورت کو شروع سے اخیر تک اس طرح کی مالی ذمہ داریوں سے سبک دوش رکھا ہوا ہے جیسی مردوں کی ذمہ داریاں ہیں، اس پر نہ خود اس کی کوئی ذمے داری ہے اور نہ دوسرے کی؛ بل کہ پیدائش سے لے کر شادی تک باپ اس کی پوری کفالت کرتا ہے، پھر شادی بھی باپ کرتا ہے اور شادی کے بعد اس کے تمام اخراجات کی ذمے داری شوہر پر آجاتی ہے اور پھر کسی وقت اس کے بیٹوں پر اس کی ذمہ داری آجاتی ہے، نیز اس کو بچے بھی ہوں، تو مالی کوئی ذمے داری عورت پر نہیں؛ بل کہ یہ ذمے داری باپ ہی پر ہے؛ حتی کہ مرنے تک وہ اس کی کفالت میں رہتی ہے، پھر مزید یہ ہے کہ مہر کی رقم بھی اس کو ملتی ہے، شریعت نے بہ ذریعے مہر اس کو معقول رقم دلوانے کا بھی نظام کر رکھا ہے۔

غرض یہ ہے کہ شروع سے آخر تک اس کا پورا بوجھ دوسروں پر ہے، خود اس پر کچھ نہیں؛ بل کہ اسے صرف سب سے وصول ہی کرتے رہنا ہے، اس کے برخلاف مرد کا مسئلہ یہ ہے کہ بالغ ہوتے ہی اس پر خود اس کی اپنی ذمے داری بھی عائد ہوجاتی ہے اور اس کے ساتھ اس کے ماں باپ اور بھائی بہنوں اور دیگر محتاج رشتہ داروں کی ذمے داری بھی اس پر عائد ہوجاتی ہے، پھر اپنی شادی کا انتظام بھی عام طور پر خود اسی کو کرنا پڑتا ہے، پھر شادی کرتا ہے تو مہر ادا کرنا بھی اسی کی ذمے داری ہے اور بیوی بچوں کے تمام تر اخراجات بھی اس کی اہم ترین ذمے داریوں میں شامل ہوتے ہیں۔

اب غور کریں کہ جس پر اتنی مالی ذمے داریاں ہوں اس کو اگر شریعت، میراث

میں دگنا حصہ دیتی ہے اور عورت کو جس پر کوئی مالی ذمے داری اور بوجھ نہیں، اس کو اس سے کم دیتی ہے، تو کیا یہ سراسر انصاف اور دیانت اور حق پسندی اور معقولیت کی دلیل نہیں ہے؟

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اسلام کا قانون کبھی بہ ظاہر سمجھ میں نہ آئے تو فوراً اس کو رد کر دینا یا اس پر اعتراض کر دینا خود ایک غیر معقول بات ہے، ہوسکتا ہے کہ جو بات سمجھ میں نہیں آ رہی ہے، وہ ہماری سمجھ کا قصور ہو اور ہم سے بڑے عقل والے اس کو سمجھ لیں۔

الغرض اسلام انصاف اور عدل پر مبنی قانون لایا ہے جس کا اعتراف غیر مسلمین بھی کرتے ہیں، چناں چہ مشہور مجاہد آزادی، سروجنی نائڈو نے کہا:

"انصاف کا جوہر اسلام کا بہترین وحیرت انگیز ایک نمونۂ کمال ہے؛ کیوں کہ میں نے جب قرآن پڑھا تو زندگی کے ایسے اصول معلوم ہوئے جو محض مخفی راز و معمہ نہیں؛ بل کہ زندگی کے معمولات کے لیے قابل عمل اصول اخلاق ہیں، جو تمام دنیا کے لیے مناسب اور موافق ہیں"۔

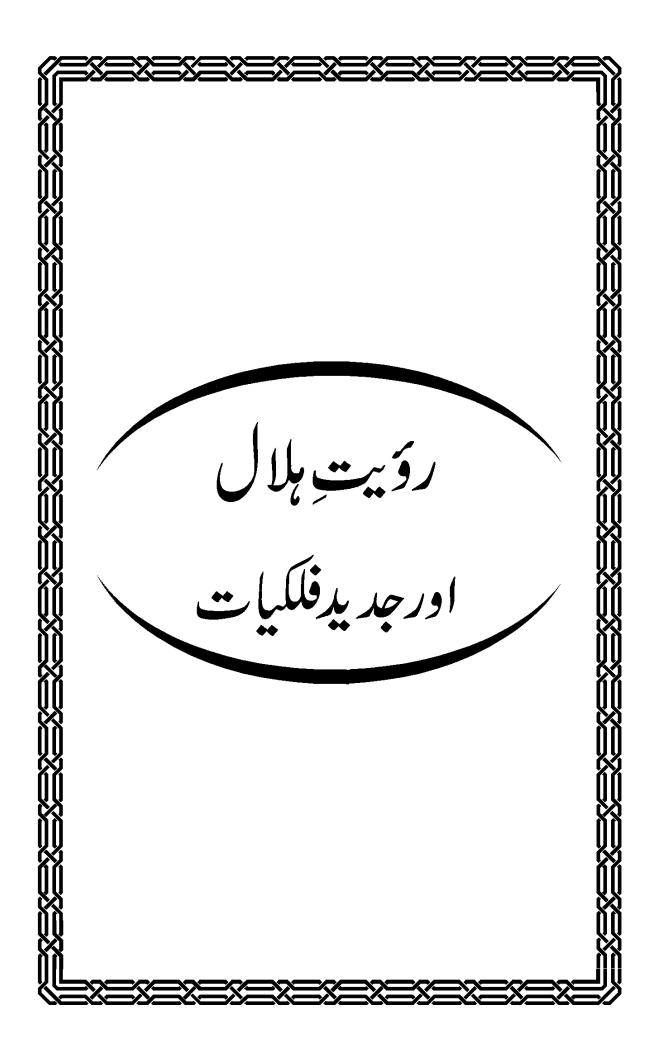
یہ چند خصوصیات قانون شریعت کی پیش کی گئیں، ویسے تو اس کی بے شمار خصوصیات ہیں؛ مگر آج کا جدید و ماڈرن طبقہ عام طور پر جن باتوں میں شک وتذبذب کا شکار ہے اور اس کی بنا پر اسلام کے قانون پر حملہ کرتا نظر آتا ہے، ان کے متعلق شکوک کا رفع کرنا ضروری سمجھ کر ان خصوصیات پر کلام کیا گیا ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

۶/صفر ۱۴۱۶ھ

رؤیتِ ہلال
اور جدید فلکیات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رؤیتِ ہلال اور جدید فلکیات

عصر حاضر نے جہاں اور چیزوں میں نت نئی تحقیقات اور حیرت زا انکشافات کیے ہیں، وہیں فلکیاتی علوم وفنون کو بھی بامِ عروج پر پہنچادیا ہے اور اس میں بھی حیرت انگیز تحقیقات اور انکشافات سامنے لائے گئے ہیں۔ اسی کی ایک کڑی یہ ہے کہ ایسے چارٹ اور نقشے تیار کر لیے گئے ہیں، جن کے ذریعے پوری دنیا کے مختلف بڑے بڑے شہروں اور مشہور علاقوں میں متعدد سالوں تک ہر نئے چاند (New Moon) کی تاریخ اور امکانی وقت دریافت کرنا آسان ہوگیا ہے۔ ملیشیا یونیورسٹی کے پروفیسر اور مسلمان سائنس داں ڈاکٹر محمد الیاس نے بھی اس قسم کا ایک عالمی نقشہ تیار کیا ہے، جس سے ۱۳۱ سال تک نئے چاند کا وقت وتاریخ معلوم کر سکتے ہیں۔ (۱)

ان چیزوں کے پیشِ نظر فقہی مباحث میں ایک بحث یہ پیدا ہوگئی کہ چاند کی پہلی تاریخ کا فیصلہ رویت پر معلق کرنے کے بہ جائے اگر ان جدید فلکیاتی تحقیقات سے فائدہ اٹھا کر ان سے ہی اس مسئلے کو حل کرلیا جائے تو کیا شرعی نقطہ نظر سے اس کی گنجائش ہے؟

یہ مسئلہ قدیم فقہا کے درمیان بھی زیرِ بحث آیا ہے اور بعض فقہا نے اس پر

(۱) دیکھو: تعمیر حیات، لکھنو- شمارہ ۱۰/ نومبر ۱۹۸۸ء

مستقل رسائل لکھے ہیں۔ علامہ سبکی شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ کے رسالے کا ذکر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بھی اس پر مستقل رسالہ لکھا ہے، جو ان کے فتاوی میں شامل ہے۔ اور بعض حضرات نے فتاویٰ میں اس پر مستقل کلام فرمایا ہے۔ اس مسئلے پر ہم کسی قدر تفصیل سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں؛ تاکہ حتی الامکان اس کا ہر پہلو واضح اور مدلل ہو۔

قدیم فقہا کا مذہب

یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ فلکیاتی علوم کو اگرچہ ترقی تو موجودہ دور میں ہوئی ہے؛ مگر ان علوم پر قدیم زمانے سے محنت ہو رہی ہے اور اس کے ماہرین ہر دور میں رہے ہیں اور ان علوم کے لیے دنیا کے بڑے بڑے شہروں میں بڑے بڑے مراکز قائم رہے ہیں اس لیے قدیم فقہا کے درمیان یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے اور ان حضرات نے اس پر غور و فکر کے بعد اپنی آرا کا اظہار بھی کیا ہے۔ چناں چہ حضرات مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک حسابی طریقہ یا آلات رصدیہ کے ذریعے ثابت ہونے والے چاند پر عید و رمضان کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا؛ بل کہ خود اس حسابی طریقے سے چاند معلوم کرنے والے کو بھی اپنی اس تحقیق پر عمل کرتے ہوئے رمضان اور عید کرنا واجب نہیں۔ (۱)

بل کہ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے نقل کیا ہے کہ اہلِ نجوم کے قول پر بالا جماع اعتماد نہیں کیا جا سکتا اور خود اہلِ نجوم کو بھی اپنے حساب پر عمل کرنا جائز نہیں۔ (۲)

شوافع کا مسلک الفقه على المذاهب الأربعة میں یہ نقل کیا ہے کہ منجم کا قول خود اس

(۱) الفقه على المذاهب الأربعة: ۱/ ۵۵۱

(۲) ردالمحتار للشامي: ۲/ ۳۸۷

کے حق میں اور اس کی تصدیق کرنے والے کے حق میں قابلِ اعتبار ہے۔(۱)

مگر دوسرے علما کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صحیح نہیں ؛ بل کہ حضراتِ شوافع بھی جمہور کی طرح اسی کے قائل ہیں کہ حسابی طریقے پر اعتماد کرنا جائز نہیں ۔ ہاں شوافع میں سے بعض حضرات کا یہ مسلک ہے، جس پر خود حضراتِ شوافع نے نکیر فرمائی ہے ۔ چناں چہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سبکی رحمہ اللہ نے جو (اہل حساب پر اعتماد کو جائز کہا ہے) اس پر متاخرینِ شافعیہ نے رد کیا ہے، جن میں ابن حجر رحمہ اللہ اور رملی رحمہ اللہ ہیں اور اخیر میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ وامام شافعی رحمہ اللہ کے تمام اصحاب، سوائے چند نادر لوگوں کے اس پر متفق ہیں کہ اہلِ نجوم کے قول پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔(۲)

علامہ حموی رحمہ اللہ نے ''**الحموی علی الأشباہ**'' میں شافعی رحمہ اللہ مذہب کی کتاب ''التہذیب'' کے حوالے سے لکھا ہے:

''لایجوز تقلیدالمنجم في حسابه لافي الصوم ولا في الإفطار''.

(یعنی نجومی کی تقلید اس کے حساب میں جائز نہیں، نہ روزے میں، نہ افطار میں۔)(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ اہلِ حساب کے اقوال پر اعتماد کر کے روزہ رکھنا یا روزوں کو ختم کرنا شوافع کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ پس ائمہ اربعہ اور ان کے اصحاب واتباع کا یہی قول ہے۔

---

(۱) الفقه علی المذاهب الأربعة: ۱/۵۵۱

(۲) الشامي: ۲/۳۸۷

(۳) الحموي علی الأشباه: ۲/۶۶

فلکیاتی حساب پر اعتماد اجماع کے خلاف ہے

بل کہ علما نے تصریح کی ہے کہ فلکیاتی حساب پر اعتماد کرنا خلافِ اجماع ہے، گویا ان چند شاذ اقوال کو چھوڑ کر پوری امت اس پر متفق ہے، کہ اہلِ حساب کے قول پر اعتماد جائز نہیں ہے؛ البتہ روافض کا قول ہے کہ حساب پر اعتماد کیا جائے گا۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ اس میں اہلِ حساب کی طرف رجوع کیا جائے اور یہ روافض ہیں۔ علامہ باجی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سلفِ صالح کا اجماع ان کے خلاف حجت ہے اور علامہ ابن بزیزہ نے کہا ہے کہ یہ باطل مذہب ہے۔(۱)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنی عادت کے مطابق اس پر بہت طویل کلام کیا ہے اور وہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

> ''بلا شبہ ہم دینِ اسلام میں سے اس بات کو بالاضطرار جانتے ہیں کہ روزہ، حج، عدت، ایلا وغیرہ چاند سے متعلق احکام میں حساب دان کی اس خبر پر کہ وہ (چاند) نظر آئے گا یا نظر نہیں آئے گا، عمل کرنا جائز نہیں، اور اس پر مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے اور اس بارے میں نہ کوئی پرانا اختلاف معلوم ہے، نہ کوئی نیا اختلاف۔ ہاں بعض متأخرین فقہا جو تیسری صدی کے بعد ہوئے ہیں، انھوں نے یہ گمان کیا کہ جب چاند مستور ہو جائے تو حساب جاننے والے کو اپنے حساب پر عمل کرنا جائز ہے، یہ قول اگرچہ چاند کے مستور ہونے کی صورت کے ساتھ مقید اور حساب دان کے لیے مختص ہے؛ مگر شاذ ہے اور اس کے خلاف پہلے

(۱) فتح الباري: ۴/ ۱۲۷

اجماع ہو چکا ہے۔(۱)

اہل حق میں سے جو حضراتِ فقہا اور علما اہل حساب پر اعتماد کے قائل ہیں، وہ گنے چنے ہیں، جن کا اختلاف اجماع کے لیے مضر نہیں، ان حضرات میں ایک محمد بن مقاتل رحمہ اللہ کا نام آتا ہے، جو اہلِ حساب کے قول پر اس وقت اعتماد کرتے تھے، جب کہ ان کی ایک جماعت متفق ہوتی؛ مگر ان پر علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے رد کیا ہے۔(۲)

دوسرے قاضی عبد الجبار رحمہ اللہ ہیں اور ایک صاحب جمع العلوم ہیں، ان سے بھی نقل کیا گیا ہے کہ اہلِ نجوم پر اعتماد کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔(۳)

شوافع میں سے علامہ سبکی رحمہ اللہ کا نام لیا جاتا ہے، جو اہل ہیئت کے حساب پر اعتماد کے قائل تھے اور اس سلسلے میں انھوں نے رسالہ بھی لکھا ہے؛ مگر محققینِ شوافع نے ان پر رد کیا ہے جیسا کہ اوپر گذرا، اور ابن حجر رحمہ اللہ نے بعض اور نام بھی اس سلسلہ میں ذکر کیے ہیں، ابن سریج شافعی، مطرف بن عبد اللہ تابعی اور ابن قتیبہ محدث، مگر ان پر علما نے رد کیا ہے اور ان کے قول کو اجماع کے خلاف قرار دیا ہے۔(۴)

جمہور علما کے دلائل

جمہور علما کی دلیل یہ ہے کہ صوم وافطارِ صوم کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں واضح طور پر حکم دیا ہے۔

---

(۱) فتاوی ابن تیمیة :۱۳۳/۲۵

(۲) الأشباه و النظائر لابن نجیم: ۶۴/۲

(۳) رد المحتار:۳۸۷/۲

(۴) دیکھو:فتح الباري:۱۲۲/۴

« اِذَا رَأَیْتُمُوْهُ فَصُوْمُوْا وَإِذَا رَأَیْتُمُوْهُ فَأَفْطِرُوْا فَإِذَا غُمَّ عَلَیْکُمْ فَأَقْدِرُوْا لَهُ ثَلاثِیْنَ. » (۱)

(جب تم چاند دیکھو، تو روزہ رکھو اور جب چاند دیکھو، تو روزہ چھوڑو، پس اگر تم پر چاند پوشیدہ ہو جائے تو تیس دن کا حساب کرلو۔)

یہ حدیث مختلف الفاظ سے مروی ہے اور مطلب اور مقصد سب کا تقریباً ایک ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انتیس تاریخ کو اگر چاند کی رویت ہوگئی تو روزہ وافطار (رمضان وعید) اسی کے مطابق کریں گے، اور اگر چاند نظر نہ آیا، تو تیس دن مکمل کر کے اگلے دن سے ماہ کا حساب ہوگا، خواہ فلکیاتی حساب کی رو سے نیا چاند انتیسویں کو ہو یا نہ ہو، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

اس حدیث میں خاص طور پر یہ بات غور کرنے کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۹/ تاریخ کو چاند مستور رہ جانے کی صورت میں تیس دن مکمل کرنے کا حکم دیا ہے اور ہر کوئی یہ سمجھ سکتا ہے کہ مستور چیز معدوم نہیں ہوتی؛ بل کہ فی الواقع موجود ہوتی ہے، البتہ اس پر کسی چیز کے پردہ پڑ جانے کی وجہ سے نظروں سے مستور ہو جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ بتانا ہے کہ چاند افق پر موجود ہوتے ہوئے بھی اگر تمہاری نظروں سے بہ وجہِ گرد وغبار یا بوجہِ بادل پوشیدہ رہ جائے تو تیس دن کا مہینہ قرار دیا جائے اور یوں سمجھا جائے کہ ۲۹ کو شرعاً چاند نہیں ہوا۔

اس مفہوم کی مزید توضیح اس حدیث سے ہوتی ہے، جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(۱) الترمذي: ۱/ ۱۴۸، النسائي: ۱/ ۳۰۲، أبو داؤد: ۱/ ۳۱۸

« لاتصوموا حتی تروه ثم صوموا حتی تروه، فإن حال دونه غمامة، فاتموا العدة ثلاثین" الخ ». (۱)

(روزہ نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھو پھر (چاند دیکھنے کے بعد) روزہ رکھو، جب تک کہ پھر چاند دیکھ لو؛ پس اگر چاند پر بادل حائل ہو جائے تو تیس دن کی گنتی پوری کرلو۔)

اس روایت میں ترمذی رحمہ اللہ نے ''غیایہ'' اور ابوداؤد رحمہ اللہ نے ''غمامہ'' اورنسائی رحمہ اللہ نے ''سحاب'' روایت کیا ہے اور تینوں کا مطلب ایک ہے، وہ یہ کہ چاند کے اور ہمارے درمیان بادل یا اور کسی چیز کا پردہ حائل ہو جائے اور چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرو، اس سے صاف معلوم ہوا کہ مہینے کی آمد یا تو ۲۹ تاریخ کو رویت پر ہوگی یا اگر رویت نہ ہو، تو تیس دن کی تکمیل کے بعد ہوگی۔ لہٰذا کسی حسابی طریقہ یا آلاتِ رصدیہ کی بنیاد پر مہینہ کی آمد تسلیم نہیں کی جائے گی۔

(۲) جمہور علما کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«انا امة امية لانكتب ولانحسب، الشهر هكذا وهكذا يعنى مرة تسعاً وعشرين ومرة ثلثين ».

(ہم امی امت ہیں، نہ لکھتے ہیں نہ حساب کرتے ہیں۔ مہینہ کبھی اس طرح ہوتا ہے اور کبھی اس طرح (یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلیوں سے اشارہ فرمایا) راوی فرماتے ہیں کہ آپ کی مراد یہ تھی کہ مہینہ کبھی انتیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی تیس دن کا۔) (۲)

---

(۱) الترمذي: ۱/ ۱۴۸، النسائي: ۱/ ۳۰۲، ابو داؤد: ۱/ ۳۱۸

(۲) البخاري: ۱/ ۲۵۶، النسائي: ۱/ ۳۰۲، مسلم: ۱/ ۳۴۷

اس حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ ماہ کے آغاز وانجام کا مدار ان حسابات پر نہیں ہے۔ چناں چہ علامہ ابن حجر عسقلانی رَحِمَهُ اللهُ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

(حدیث کا ظاہر سیاق اس طرح اشارہ کرتا ہے کہ (چاند کا) حکم حساب پر معلق نہیں اور اس کی وضاحت رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کا یہ ارشاد کرتا ہے کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا ''اگر تم پر چاند مستور ہو جائے، تو تیس دن پورے کرلو'' اس میں آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے یہ نہیں فرمایا کہ اہل حساب سے پوچھو۔)(۱)

اور علامہ ابن تیمیہ رَحِمَهُ اللهُ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں:

''اللہ کے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کا یہ قول وارشاد خبر ہے، جس میں نہی شامل و پوشیدہ ہے؛ کیوں کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے خبر دی کہ وہ امت جو آپ کی اتباع کرنے والی ہے، وہ امتِ وسط (اعتدال والی) امت ہے، جو امی ہے، نہ لکھتی ہے، نہ حساب کرتی ہے۔ پس جو لکھتے اور حساب کرتے ہیں وہ اِس (خاص) حکم میں اس امت میں سے نہ ہوں گے۔(۲)

غرض اس حدیث سے بھی واضح ہوا کہ ہلال کا مدار حساب پر نہیں ہے؛ بل کہ حساب پر مدار رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔

چاند کو رویت پر معلق کرنے کی حکمت

اب رہی یہ بات کہ شرع نے چاند کو رویت پر کیوں معلق کیا اور حساب پر اس کا مدار کیوں نہ رکھا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرعاً یہ حکم وقانون بڑی حکمت و مصلحت

---

(۱) فتح الباري: ۴/ ۲۰۷

(۲) فتاوی ابن تیمیة:۵۲/ ۱۶۵

کے پیشِ نظر بنایا ہے۔وہ یہ کہ رویت ایک عام چیز ہے،جس میں ہر خاص وعام، جاہل وعالم،شہری ودیہاتی، برابر حصہ لے سکتا ہے اور اپنی عبادات کو اس کے مطابق سرانجام دے سکتا ہے۔ اس کے برخلاف حساب ہر کوئی نہیں جانتا اور نہ جان سکتا ہے۔ اگر اس پر چاند کا مدار رکھا جاتا،تو عباداتِ متعلقہ کی ادائیگی معدودے چند لوگوں کی رائے وفیصلہ پر موقوف رہتی،جس میں سخت حرج اور انتہائی پریشانی ہے اور اسلام کا مزاج یہ نہیں کہ عوام کو تنگی و پریشانی میں ڈالے، بلکہ وہ سہولت وآسانی فراہم کرنا چاہتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ چاند کا حساب آج تک بھی منضبط نہیں اور اس کا کوئی اصول وقاعدہ دریافت نہیں ہوسکا ہے۔اور اہلِ حساب نے قدیم زمانے سے اس کا اعتراف کیا ہے کہ رویتِ ہلال کس دن ہوگی، اس کا قطعی فیصلہ کرنے کے لیے کوئی اصول وضابطہ دریافت میں نہیں آیا،جب اس کا کوئی ضابطہ ہی دریافت نہیں ہوا،تو اس بحث کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ حساب پر رویتِ ہلال کو معلق کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

رویتِ ہلال کے لیے کوئی فلکیاتی حساب منضبط نہیں

چناں چہ قدیم وجدید دونوں تحقیقات اس پر متفق ہیں کہ رویتِ ہلال کے لیے کوئی فلکیاتی قاعدے وحساب منضبط نہیں ہوسکتا۔علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس پر بہت تفصیل کے ساتھ کلام کیا ہے۔وہ ایک جگہ فرماتے ہیں

" اعلم أن المحققين من أهل الحساب كُلَّهم مُتّفِقُون على أنّه لايمكن ضبط الروية بحساب بحيث يحكم بأنّه يُرٰى لامحالة أو لايُرٰى البتة على وجه مُطّرد ، وإنّما قد يتّفِقُ ذلك أولايمكن بعض الأوقات ، و لهذا كان المُعتُنون بهذا الفن من الأمم : الروم ، والهند،

والفرس، والعرب، وغیرهم مثل بطلیموس الذي هو مقدّم هؤلاء ومن بعدهم قبل الإسلام وبعده لم ینسبوا إلیه في الرویة حرفاً واحداً".

(جان لو کہ اہلِ حساب میں سے تمام کے تمام محققین اس بات پر متفق ہیں کہ رویتِ ہلال کو کسی حساب سے اس طرح منضبط کرنا ممکن نہیں کہ یہ حکم لگایا جا سکے کہ وہ یقیناً دکھائی دیگا یا دکھائی نہ دے گا؛ بل کہ یہ رویت کبھی اتفاقاً ہو جاتی ہے اور بعض اوقات ممکن نہیں ہوتی اور یہی وجہ ہے کہ روم، ہندوستان، فارس اور عرب وغیرہ کی اقوام میں سے جو لوگ اس فن (فلکیات) سے دلچسپی واعتنا کرنے والے تھے، جیسے بطلیموس جو کہ ان لوگوں میں سے مقدم ہے اور جو ان کے بعد گزرے ہیں، خواہ اسلام کے قبل یا اسلام کے بعد، ان کی طرف رویت کے بارے میں ایک حرف بھی منسوب نہیں کیا گیا ہے۔)(۱)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے تمام محقق اہلِ حساب سے یہ نقل فرمایا ہے کہ رویتِ ہلال کے بارے میں کوئی حساب اور ضابطہ منضبط کرنا خارج از امکان ہے۔ اور لیجیے، چوتھی صدی ہجری کے نامور فلاسفر اور ماہرِ نجوم وفلکیات ابوریحان البیرونی نے اپنی کتاب "الآثار الباقیة" میں تمام علما فلکیات کا اجماعی نظریہ یہ بتایا ہے:

"فضائی وفلکی حالات ایسے ہیں کہ جو کوئی غور کرے گا، تو رویتِ ہلال کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ ہرگز نہ کر سکے گا۔"(۲)

نیز حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے رویتِ ہلال میں لکھا ہے:

"کشف الظنون میں بہ حوالہ شمس الدین محمد بن علی خواجہ کا چالیس

---

(۱) فتاوی ابن تیمیة: ۱۸۳/۲۵

(۲) الآثار الباقیة: ۱۹۸، رویتِ ہلال: ۲۵

سال کا تجربہ یہی لکھا ہے کہ ان معاملات میں کوئی صحیح اور یقینی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی جس پر اعتماد کیا جا سکے۔(۱)

یہ بیانات اگرچہ بہت پرانے ہیں؛ مگر صورتِ حال آج کے اس ترقی یافتہ دور میں بھی اس سے کچھ مختلف نہیں ہے؛ بل کہ جدید فلکیاتی علوم کے ماہرین بھی اسی بات کا اعادہ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

چنانچہ ایک پاکستانی مصنف جناب ضیاء الدین صاحب نے اپنے ایک رسالے ''رویتِ ہلال موجودہ دور میں'' میں لکھا ہے کہ انھوں نے یونیورسٹی آف لنڈن، ''آبزرویٹری اور رائل گرین وچ آبزرویڑی'' سے استفسار کیا، اس کے جواب میں ان کو ''یونیورسٹی آف لنڈن آبزرویڑی'' کے شعبہ ''فزکس'' وعلومِ فلکیات کے اسسٹنٹ ڈائرکٹر نے جو اپنی ماہرانہ رائے اور فیصلہ دیا، وہ یہ تھا:

''آپ کے استفسار کے متعلق کہ آیا رصد گاہی سائنس داں تم کوئی ایسا معیار قائم کرنے کے قابل ہو چکے ہیں جس سے نیا چاند نمودار ہونے والی شام کی یقینی پیشین گوئی کی جا سکے؟ مجھے افسوس ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہے۔ کچھ عرصے قبل اس خاص مسئلے پر قضاۃ سعودی عرب کے اراکین کے ساتھ میرے طویل مذاکرات ہوئے اور یہ معلوم ہوا کہ اس سلسلے میں پیش کی جانے والی کوئی بھی تجویز یقینی طور پر قرآن مجید کی ضروری شرائط سے تقریباً متصادم ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ درحقیقت رویت ہلال کے متعلق کوئی بھی مفروضہ قائم نہیں کیا جا سکتا۔۔۔۔آخر میں لکھا ہے کہ۔۔۔۔ مجھے اس بات پر افسوس ہے کہ میرے خیال میں کوئی ایسا سائنسی طریقہ نہیں ہے، جس سے کہ اس موقع پر اسلام کی ضروری شرائط پوری کی جا سکیں۔(۲)

(۱) رویتِ ہلال:۲۵

(۲) رویتِ ہلال موجودہ دور میں:۱۵

جناب ضیاء الدین صاحب نے آگے چل کر رصد گاہ ''گرین وچ'' کی سائنس ریسرچ کونسل کے فلکیاتی معلوماتی قرطاس نمبر ٦ کے حوالے سے نقل کیا ہے:

''ہر ماہ نئے چاند کے پہلی مرتبہ نظر آنے والی تاریخوں کے متعلق پیش گوئی کرنا ممکن نہیں؛ کیونکہ ایسے کوئی قابل اعتماد اور مکمل طور پر مستند مشاہدات موجود نہیں ہوتے جنہیں ان شرائط کو متعین کرنے میں استعمال کیا جا سکے جو چاند کے اول بار نظر آنے کے لیے کافی ہوں۔(١)

ان جدید ماہرین فلکیات کے بیانات کا حاصل بھی وہی نکلا کہ رویتِ ہلال کی یقینی پیش گوئی کے لیے کوئی حساب واصول اور سائنسی طریقہ نہیں ہے، یہ بیانات بالکل تازہ اور اپ ٹوڈیٹ (UPTODATE) ہیں۔ اور ان سے ان لوگوں کے خیال کا بطلان ظاہر ہوگیا، جو کہتے ہیں کہ اس دورِ ترقی میں فلکیاتی علوم کی ترقی سے یہ بات ممکن ہوگئی کہ رویتِ ہلال کو حساب کے ذریعے معلوم کرلیا جائے۔ ابھی ہم نے قدیم اہلِ حساب کے ساتھ جدید ماہرین فلکیات کے بیانات ملاحظہ کیے جو سب کے سب اس پر متفق ہیں کہ رویتِ ہلال کے لیے کوئی حساب منضبط نہیں ہے اور نہ ممکن ہے۔

امکانِ رویت سے رویت ثابت نہیں ہوتی

غرض یہ کہ آج تک کسی ماہر فلکیات نے اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ فلاں مہینے کا چاند فلاں سال میں فلاں تاریخ کو نظر آئے گا؛ البتہ ان لوگوں نے امکانِ رویت کا دعویٰ کیا ہے اور یہ بات ہر معمولی عقل والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ رویت کے وقوع اور رویت کے امکان میں بڑا فرق ہے۔ ماہرین فلکیات صرف اتنا بتاتے ہیں کہ فلاں مہینہ فلاں تاریخ ودن میں رویتِ ہلال کا امکان ہے، مگر وہ اس کا حتمی وقطعی

(١) رویتِ ہلال موجودہ دور میں: ١٧

فیصلہ نہیں دیتے اور نہ دے سکتے ہیں، کہ فلاں تاریخ و دن میں رویت واقع ہو جائے گی۔ اسلام نے مدارِ صوم و افطار، وقوعِ رویت کو قرار دیا ہے، نہ کہ محض امکانِ رویت کو۔ چناں چہ اوپر اس کی وضاحت کر چکا ہوں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۹/ تاریخ کو چاند مستور رہ جانے کی صورت میں حکم دیا ہے کہ تیس دن پورے کرلو، اس میں چاند کو معدوم نہیں مانا گیا ہے، بل کہ مستور کہا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ نکلا کہ چاند اپنے افق پر موجود ہونے کے باوجود کسی عارض کی وجہ سے نظر نہ آئے، تو بھی شرعی حکم یہ ہے کہ تیس دن پورے کرو۔

غور کیجیے کہ کیا اس صورت میں جب کہ چاند مستور ہے، رویت کا امکان نہیں ہے؟ بلا شبہ ہے مگر نظر نہیں آ رہا ہے تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے امکانِ رویت کے باوجود تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ محض رویت کا امکان، ثبوتِ رویت کے لیے کافی نہیں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے قبلے کی تعیین کے لیے فلکیاتی تحقیقات کے معتبر ہونے نہ ہونے کی بحث کے ضمن میں اس مسئلے پر بھی کلام کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

" ما صرح به علماء نا من عدم الاعتماد على قول أهل النجوم في دخول رمضان؛لأن ذلک مبني على أن وجوب الصوم معلق برویة الهلال لحدیث "صوموا لرویته" وتولید الهلال لیس مبنیاً على الرویة؛ بل على قواعد فلکیة ، وهي وإن کانت صحیحةً في نفسها؛ لکن إذا کانت ولادته في لیلة کذا فقد یُریٰ فیها الهلال وقد لا یُریٰ، والشارع علّق الوجوب على الرویة لاعلى

الولادة." (۱)

(ہمارے علما نے جو رمضان کی آمد کے بارے میں اہلِ نجوم کے قول پر اعتماد نہ ہونے کی تصریح کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ روزے کا وجوب رویتِ ہلال پر معلق ہے، اس حدیث کی رو سے "صوموا لرویته" (چاند دیکھ کر روزہ رکھو) اور چاند کی ولادت رویت پر مبنی نہیں ہے؛ بل کہ فلکیاتی قواعد پر مبنی ہے۔ اور یہ قواعد اپنی جگہ اگر چہ صحیح ہیں، لیکن اگر کسی رات میں چاند کی ولادت ہو تو، کبھی وہ نظر آتا ہے اور کبھی نظر نہیں آتا۔ اور شارع علیہ السلام نے روزے کے وجوب کو رویت پر معلق کیا ہے، نہ کہ چاند کی ولادت پر۔)

علامہ شامی رحمہ اللہ کی اس عبارت سے واضح ہوا کہ تولیدِ ہلال الگ چیز ہے اور رویتِ ہلال الگ چیز ہے۔ تولیدِ ہلال جس کو (New Moon) کہا جاتا ہے، اس سے صرف رویت کا امکان پایا جاتا ہے، نہ کہ رویت کا وقوع۔ اور شریعت نے محض تولیدِ ہلال یا امکانِ رویت پر مدار کار نہیں رکھا ہے، بل کہ وقوعِ رویت پر مدار رکھا ہے۔

رویت پر اثر انداز ہونے والے عوامل

وجہ یہ ہے کہ امکانِ رویت کے باوجود بعض عوامل کی بنا پر رویت واقع نہیں ہوتی۔ علمائے فلکیات نے مسلسل تجربے اور مشاہدے کی بنا پر بیان کیا ہے کہ چاند جب ۲۹/ دن، ۱۲/ گھنٹے، ۴۴/ منٹ اور ۳/ سکنڈ میں اپنی گردش پوری کر کے سورج سے جا ملتا ہے، تو اس وقت اس کا دکھائی دینا ممکن نہیں؛ بل کہ اس کے بعد بھی تقریباً ۱۹/ یا ۲۰/ گھنٹے تک اس کا نظر آنا خارج از امکان ہوتا ہے، اس کے بعد اس کے نظر آنے کے

(۱) رد المحتار للشامي: ۴۳۱/۱

امکانات شروع ہوتے ہیں اور عام طور پر ۲۱/ یا ۲۲/ گھنٹوں کے بعد ہی وہ قابلِ رویت ہوتا ہے؛ مگر اس وقت یہ محض امکان ہے، ہوسکتا ہے کہ نظر آئے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ نظر نہ آئے؛ کیوں کہ رویت پر بعض عوامل اثر انداز ہوتے ہیں۔ مثلاً مطلع کی کیفیت، فضا میں گردوغبار، مقامِ مشاہدے کا محلِ وقوع، اسی طرح گرمی، سردی، فضا کی نمی، فضا کی خشکی یہ سب باتیں رویت پر اثر انداز ہوتے ہیں، لہٰذا محض امکانِ رویت پر مدار نہیں رکھا گیا بلکہ رویتِ حقیقی و واقعی پر مدار رکھا گیا ہے۔

خلاصۂ کلام

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ فلکیاتی علوم کی بنیاد پر رویت کا مسئلہ حل نہیں کیا جاسکتا اور جن حضرات نے ان کی ترقی کی طرف نظر کرکے یہ سمجھا ہے کہ اس مسئلے کو ان علوم سے حل کیا جاسکتا ہے، یہ ان کی غلطی ہے۔ اور خود اس فن کے ماہرین نے اقرار کیا ہے، کہ اب تک کوئی قابلِ وثوق ایسا طریقہ ایجاد نہیں ہوا ہے، کہ جس سے شرعی رویت کی شرائط پوری ہوسکیں۔ فلکیاتی تحقیقات نے اب تک صرف مخصوص تاریخوں میں رویتِ ہلال کے امکان کو ظاہر کردیا ہے؛ مگر چوں کہ صرف امکان سے شرعی رویت کا تحقق نہیں ہوتا، جس پر احکام کا مدار ہے، اس لیے اس کو درخورِ اعتناء نہیں سمجھا جاسکتا، اور اس پر احکامِ صوم و افطار کا مدار نہیں رکھا جاسکتا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

عصرِ حاضر میں رؤیتِ ہلال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عصر حاضر میں رؤیتِ ہلال

سوال نامہ از اسلامک فقہ اکیڈمی

اسلام نے متعدد عبادات اور شرعی احکام کو قمری ماہ و سال سے وابستہ کیا ہے اور قمری ماہ کے آغاز واختتام کو بصری رویت پر رکھا ہے، خصوصاً روزہ جیسی اہم ترین اسلامی عبادات کا آغاز واختتام، اسی طرح دونوں اسلامی تہواروں عید الفطر اور عید الاضحیٰ (جن کی حیثیت اصلاً عبادت کی ہے) کی ادائیگی بھی قمری ماہ وتاریخ سے وابستہ ہے، اسلئے رؤیت ہلال سے متعلق قدیم وجدید سوالات کا شرعی حل ایک اسلامی فریضہ ہے جو بابصیرت اور دقیق النظر علما اور اصحاب افتاء پر عائد ہوتا ہے۔

رؤیت ہلال کے بارے میں کچھ اہم اور بنیادی مسائل پر علما کی طرف سے متفقہ رائے نہ ہونے کی وجہ سے بعض اوقات مسلمانوں میں انتشار پیدا ہوتا ہے جس سے روزہ جیسی اہم عبادت اور عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی پرمسرت تقریبات متأثر ہوتی ہیں۔ ذرائع ابلاغ کی نئی ایجادات اور بعض علاقوں میں نظام قضا کے فقدان کی وجہ سے بھی بہت سے مسائل پیدا ہوگئے ہیں؛ لہٰذا اس سلسلہ میں چند بنیادی سوالات اصحاب علم وتحقیق اور علما وفقہا کی خدمت میں اس امید کے ساتھ پیش کئے جارہے ہیں کہ آپ حضرات ان سوالات پر واضح اور مدلل جواب تحریر فرمائیں گے۔

پہلا سوال

(الف) رویتِ ہلال کے سلسلے میں مطالع کے اختلاف کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟

(ب) رؤیت ہلال کے سلسلے میں مطالع کے اختلاف کا اعتبار ہے تو اس کے حدود کیا ہیں؟

(ج) ہندوستان بشمول پاکستان، بنگلا دیش، نیپال کا مطلع ایک ہے یا مختلف، بالخصوص جب کہ ان کے علاقوں میں بلندی کی سطح کافی مختلف ہے۔

(د) اگر مطلع ایک ہے تو کیا جس حصہ میں انتیس: ۲۹/تاریخ کو رؤیتِ ہلال کا ثبوت اور اس کا اعلان بھی کر دیا جائے، تو ملک کے دوسرے خطے کے مسلمانوں پر کیا یہ لازم ہے کہ وہ اس اعلان کے مطابق عمل کریں یا اپنے مقامی قاضی اور جہاں نظام قضا نہ ہو وہاں کی رؤیتِ ہلال کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کریں؟ اور کیا دوسرے خطہ کے قاضی یا رؤیت ہلال کمیٹی اس اعلان کی پابند ہے؟

(ر) ایک خطہ میں اگر رؤیت ہو جائے اور دوسرے خطہ تک اس کی خبر بذریعہ فون یا فیکس یا ٹیلیگرام یا ریڈیو سے ملتی ہے تو اس خبر پر کیا عمل کرنا صحیح ہوگا؟ کیا ان کے اعتبار کے لیے کچھ شرائط ہیں اور کیا ان کے مابین احکام میں کچھ فرق ہے؟

دوسرا سوال

ہندوستان کے مختلف علاقوں میں اکثر موسم کا فرق رہتا ہے اور فضا کبھی ابر و گرد و غبار سے آلودہ ہوتی ہے اور کبھی دیگر مختلف طرح کی کثافتوں سے بھی متاثر ہوتی ہے، اور اس لحاظ سے ہندوستان کے مختلف علاقوں کے مابین فرق ہوتا ہے، اس لئے قمری مہینہ کی انتیس تاریخ کو ہر جگہ مطلع یکساں صاف یا گرد آلود نہیں رہتا ہے تو....

(الف) کیا رؤیت کے لئے فلکیاتی حساب سے مدد لی جاسکتی ہے؟ تا کہ یہ

معلوم ہو کہ آج افق پر چاند کی بصری رؤیت کا امکان ہے یا نہیں؟

(ب) بعض جدید اور قدیم علماء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کسی خطہ میں فلکیاتی حساب سے قمری ماہ کی انتیس تاریخ کو چاند کی بصری رؤیت کا امکان نہ ہو اور اس کے باوجود اس خطہ سے رؤیت ہلال کی شرعی شہادت ملتی ہے تو کیا اسے قبول کیا جائے گا یا یہ کہہ کر کہ ان کو غلط فہمی ہوئی ہے شہادت رد کر دی جائے گی؟

(ج) چاند کی رؤیت کے لئے کیا محکمۂ موسمیات سے مدد لی جاسکتی ہے یعنی اس کے علم کے لئے کہ آج مطلع صاف ہے یا گرد آلود یا کثافت زدہ ہے اور چاند کی رؤیت ممکن ہے یا نہیں؟

(د) اگر انتیس شعبان کو ابر آلود ہو اور ایک شخص کی شہادت کی بنا پر قاضی نے آغاز رمضان کا اعلان کر دیا ہو، اس کے بعد رمضان کی تیس تاریخ مکمل ہو چکی ہو، تیس رمضان کی شام کو موسم بالکل صاف ہو اور عید کا چاند دیکھنے کی بہت کوشش کے باوجود کسی کو عید کا چاند دکھائی نہ پڑا ہو تو کیا اگلے دن کو عید الفطر کا دن قرار دے کر عید منائی جائے گی؟ یا یہ سمجھا جائے گا جس فرد واحد نے رمضان کے چاند کی گواہی دی تھی اس سے مغالطہ ہوا یا اس نے غلط بیانی سے کام لیا، لہٰذا اگلے دن کو رمضان کی تیس تاریخ قرار دے کر روزہ رکھنے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

تیسرا سوال

(الف) رمضان وعیدین کے ثبوت کے لیے جب مطلع صاف ہو تو کتنے افراد کی چاند دیکھنے کی شہادت کافی ہوگی؟ چاند دیکھنے والوں کے لئے عدل کا وہ معیار ضروری ہے جو فقہا نے عام طور پر لکھا ہے؟ یا موجودہ دور میں اتنا کافی ہے کہ چاند دیکھنے والے کو معاشرہ میں جھوٹا نہیں سمجھا جاتا اور صوم وصلوۃ کا پابند ہے؟ اور کیا

مستور الحال کی شہادت معتبر ہوگی؟

(ب) چاند دیکھنے والوں کے لئے کیا قاضی کے پاس جا کر یا جہاں نظام قضا نہ ہو وہاں کے مقامی علماء یا رؤیت ہلال کمیٹی کے ذمہ دار کے پاس جا کر شہادت دینا ضروری ہے؟ چاند دیکھنے والوں کا بیان اصولی طور پر شہادت ہے یا خبر؟ اگر شہادت ہے تو کیا اس کے لئے شہادت اور مجلس قضا اور شہادت کی دیگر شرائط کا پایا جانا ضروری ہے؟

(ج) دیکھنے والوں کے لئے کیا فوری طور پر شہادت دینا ضروری ہے اور اگر چاند دیکھنے کے بعد چند گھنٹوں کی تاخیر یا ایک دن یا اس سے زائد کی تاخیر کے بعد شہادت دے تو کیا ان کی شہادت قبول کی جائے گی یا رد کر دی جائے گی؟ خصوصاً جب کہ رمضان وعید الفطر کے موقعہ پر تاخیر سے اعلان کی صورت میں مسلمانوں کے مابین شدید اختلاف وانتشار پیدا ہو جاتا ہے۔

چوتھا سوال

(الف) صوبۂ بہار اور اڑیسہ اور ملک کے دیگر صوبوں میں جہاں نظام قضا موجود ہے اگر وہاں کا قاضی چاند ہونے کا ثبوت ہونے کے بعد اعلان کرتا ہے، تو کیا اس کے حلقہ قضا کے تمام مسلمانوں پر اس اعلان پر عمل ضروری ہوگا یا نہیں؟

(ب) قاضی صاحب کی طرف سے اگر ریڈیو یا ٹیلی ویژن کے ذریعہ متعینہ الفاظ میں اعلان ہوتا ہے تو اس کا اعلان اعلان سلطان کے حکم میں ہوگا یا نہیں؟

(ج) ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں اگر ایک صوبہ کے قاضی یا رویت کمیٹی نے شرعی اصولوں کی روشنی میں رویت ہلال کا اعلان کیا تو کیا یہ صرف اسی صوبے کے مسلمانوں کے لیے واجب العمل ہوگا یا پورے مسلمانوں کے لیے یعنی دوسرے

علاقے کے مسلمانوں کے حق میں وہ محض ایک خبر ہے یا ان کے حق میں بھی اعلان ِسلطان کا درجہ رکھتا ہے؟

(د) ریڈیو سے رویت ہلال کے اعلان کے معتبر ہونے کے لیے کیا معلن کا مسلمان ہونا ضروری ہے؟ یا کوئی بھی شخص اعلان کرے، اگر تجربات سے تصدیق ہوتی ہے کہ یہ شخص قاضی یا رویت ہلال کمیٹی کی طرف خبر کی صحیح نسبت کیا کرتا ہے تو کیا اس پر اعتماد کر لینا کافی ہے؟

پانچواں سوال

(الف) بعض علاقوں میں بالعموم مطلع ابر آلود رہتا ہے اور بہت کم چاند کی رویت ۲۹/ تاریخ کو ممکن ہوتی ہے، جیسے برطانیہ، کہ سال کے کچھ یا اکثر مہینوں میں وہاں چاند ۲۹/ تاریخ کو نظر ہی نہیں آتا تو کیا ایسی جگہوں پر ہمیشہ ۳۰/ دن کا مہینہ شمار کر کے رمضان وعیدین کا فیصلہ کیا جائے؟

(ب) اگر مہینہ ۳۰/ دن کا شمار کیا جاتا ہے تو سال کے دنوں میں دیگر ممالک اسلامیہ کے حساب سے ہفتہ، دس دنوں کا فرق پڑ جاتا ہے اور چار سال میں ایک مہینے کا فرق ہو جاتا ہے تو کیا ایسی جگہوں میں چاند کی رویت کے لیے ماہرین فلکیات کے قول پر اعتماد کیا جائے؟ یا دیگر ممالک میں رویت ہلال کے اعلان پر عمل کیا جائے؟

(ج) ملک کے چند شہروں یا صوبوں کی رویت ہلال کمیٹی کے ذمہ داران کی طرف سے رویت کے ثبوت کا فیصلہ ہو جانے پر ان جگہوں کے ریڈیو اسٹیشن ان کی طرف سے رویت کا جو اعلان کرتے ہیں، دوسرے علاقوں کے ذمہ داران کس حد تک ان اعلانات پر اعتماد کر سکتے ہیں؟ کیا ان اعلانات کی بنیاد پر وہ رویت کا ثبوت مان کر اپنے علاقوں میں اعلان کر سکتے ہیں اور اس کے لیے کیا کم از کم تین جگہوں کا اعلان درکار ہوگا؟

الجواب ومنه الصدق والصواب

(الف) بحث اختلاف مطالع

قدیم زمانہ سے یہ مسئلہ فقہا کرام کے مابین زیرِ بحث رہا ہے کہ چاند کے مطالع کا اختلاف (کہ کسی جگہ چاند کسی تاریخ کو نظر آئے اور دوسری جگہ دوسری تاریخ کو) احکام میں مؤثر و معتبر ہے یا نہیں؟

مثلاً مغربی علاقوں میں چاند نظر آیا جب کہ ابھی مشرقی علاقوں میں نظر نہیں آیا، تو کیا اس اختلاف کا اعتبار کر کے یہ کہا جائے گا کہ جہاں نظر آ گیا وہاں کے لوگ روزہ رکھ لیں یا عید کر لیں اور جہاں نظر نہیں آیا وہاں کے لوگ روزہ نہ رکھیں اور عید نہ کریں، یا اس اختلاف کا اعتبار نہ کر کے یہ حکم کیا جائے گا کہ اس رویتِ ہلال کی خبر دنیا کے کسی خطے اور علاقے میں پہنچے، وہاں کے لوگوں پر روزہ رکھنا یا عید کرنا لازم ہوگا؟

مگر یہ بات یہاں ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ اس اختلاف کا منشأ یہ نہیں ہے کہ چاند کے مطالع میں اختلاف ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے، نہیں بلکہ مطالع میں اختلاف کا ہونا ایک مسلمہ حقیقت ہے جس کو سبھی فقہا و علما مانتے ہیں؛ کیوں کہ یہ ایک واقعاتی چیز ہے۔ جو کچھ اختلاف ہے وہ اس اختلافِ مطالع کے مؤثر و معتبر ہونے میں ہے کہ بعض معتبر مانتے ہیں اور بعض غیر معتبر قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”اعلم أن نفس اختلاف المطالع لانزاع فيه بمعنى أنه قديكون بين البلدتين بعد بحيث يطلع الهلال ليلةً كذا في

إحدى البلدتين دون الأخرى – الى أن قال – وإنما الخلاف في اعتبار اختلاف المطالع الخ ." (۱)

(جاننا چاہیئے کہ اختلافِ مطالع میں بجائے خود کوئی نزاع واختلاف نہیں ہے اس معنی کر کہ کبھی دوشہروں میں اتنا فاصلہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک میں فلاں رات چاند طلوع ہو جاتا ہے دوسرے میں نہیں ......آگے چل کر فرمایا کہ......بس اختلاف تو اس اختلافِ مطالع کے اعتبار میں ہے کہ کیا ہر قوم پر اپنے مطلع کا اعتبار کرنا واجب ہے اور دوسرے مطلع کے مطابق ان پر عمل لازم نہیں ہے، یا اس اختلاف کا اعتبار نہیں ہے بلکہ جو پہلے دیکھا گیا، اس پر عمل کرنا واجب ہے، حتی کہ اگر مشرق میں جمعہ کی رات چاند دیکھا گیا اور مغرب میں ہفتہ کی رات، تو مغربی لوگوں پر مشرقی لوگوں کی رویت پر عمل کرنا واجب ہوگا؟) (۲)

اس سے واضح ہوا کہ مطالع میں فی نفسہ اختلاف کا ہونا، فقہاء کرام کے نزدیک مسلم ہے۔ اختلاف اس کے معتبر ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔

پھر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ کے مطابق اختلافِ مطالع کے معتبر ہونے میں جو اختلاف ہے وہ صرف روزہ کے بارے میں ہے، باقی امور جیسے حج وقربانی وغیرہ کے متعلق اس اختلاف کا سبھی نے اعتبار کیا ہے۔ (یہ بات علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے علماء کے کلام سے اخذ واستنباط کر کے بیان کی ہے، مگر حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے

---

(۱) الدر المختار للشامي: ۳/۳۶۳

(۲) رد المحتار: ۲/۳۹۳

امداد الفتاوی میں اور مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اعلاء السنن میں اس سے اختلاف کیا ہے۔)(۱)

غرض یہ کہ فقہا کرام کے مابین اختلافِ مطالع کے مسئلہ میں جو بحث ہوئی ہے، وہ اختلافِ مطالع کے ثبوت کے بارے میں نہیں جیسا کہ بعض حقیقت سے ناواقف لوگ گمان کرتے ہیں، بلکہ اختلاف و بحث اس کے معتبر ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔

فقہا کے اس میں تین مسلک ہیں:

(۱) ایک یہ ہے کہ اختلافِ مطالع کا مطلقاً کوئی اعتبار نہیں، نہ بلادِ قریبہ میں نہ بلادِ بعیدہ میں۔ لہٰذا ایک شہر میں رویت ہو جائے تو بطریق موجب جس شہر و علاقے میں بھی یہ خبر پہنچے، وہاں کے لوگوں پر اس رویت کا اعتبار کرنا لازم ہوگا۔ ائمہ ثلاثہ ابو حنیفہ احمد و مالک رحمہم اللہ کی طرف یہ قول منسوب ہے، اور کتبِ فقہ حنفیہ میں اس کو ظاہر الروایہ بتایا گیا ہے۔(۲)

(۲) دوسرا یہ کہ اختلافِ مطالع کا ہر حال میں اعتبار کیا جائے، بلادِ قریبہ میں بھی اور بلادِ بعیدہ میں بھی۔ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے بحوالہ ابن المنذر رحمہ اللہ اس قول کو عکرمہ، قاسم، سالم و اسحاق رحمہم اللہ کی طرف منسوب کیا ہے اور فرمایا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اہل علم سے صرف اسی قول کو نقل کیا ہے اور ماوردی نے شافعیہ کا ایک قول یہی بیان کیا ہے۔(۳)

(۳) تیسرا قول اس سلسلے میں یہ ہے کہ بلادِ قریبہ میں اختلاف مطالع معتبر نہیں

(۱) دیکھو: امداد الفتاوی: ۲/۱۸۰، اعلاء السنن: ۹/۱۰۳

(۲) دیکھو: البحر الرائق: ۲/۲۷۰، درمختار مع شامی: ۲/۳۹۳، مراقی الفلاح: ۱۲۶، الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۱/۵۵۰

(۳) فتح الباری: ۴/۱۲۳

اور بلاد بعیدہ میں معتبر ہے،لہٰذا ایک جگہ کی رویت' اس جگہ سے قریب علاقوں میں مانی جائے گی اور اس سے بعید علاقوں میں نہیں مانی جائے گی۔شافعیہ میں سے اکثر نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔(۱)

اور ہمارے علماء احناف میں سے بھی بہت سے حضرات نے اسی تیسرے قول کو راجح وصحیح قرار دیا ہے جیسا کہ علامہ عبدالحی لکھنوی نے علامہ طحطاوی، امام قدوری، صاحب فتاوی تا تارخانیہ، صاحب ہدایہ، علامہ زیلعی رحمہم اللہ اور دیگر فقہاء کی عبارات سے واضح کیا ہے۔اور خود علامہ عبدالحی رحمہ اللہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

''واصح المذاہب عقلاً ونقلاً ہمیں است کہ ہردوبلدہ فیما بین آنہا مسافت باشد کہ دراں اختلافِ مطالع می شودوتقدیرش مسافت ایک ماہ است، دریں صورت حکم رویت یک بلدہ ببلدہ دیگر نخواہد شد ،ودر بلادِ متقاربہ کہ مسافت کم از یک ماہ داشتہ باشد حکم رویت یک بلدہ ببلدہ دیگر خواہد شد۔''(۲)

(عقلاً ونقلاً سب سے زیادہ صحیح مذہب یہ ہے کہ جن دوشہروں میں اتنی مسافت ہو کہ اس میں مطلع بدل جاتا ہو جس کا اندازہ ایک ماہ کی مسافت ہے،ان میں ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لیے معتبر نہ ہوگی اور قریبی شہروں میں جن کے درمیان ایک ماہ سے کم کی مسافت ہو ایک شہر کی رویت کا حکم دوسرے شہر کے لیے ہوگا)

نیز علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل ہیں جیسا کہ علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ نے شرحِ ترمذی میں نقل کیا ہے اور وہ خود بھی اسی کے قائل ہیں۔(۳)

(۱) الفقه على المذاهب الاربعة: ۱/۵۵۰
(۲) مجموعة الفتاوى: ۲/۱۳۴-۱۳۵
(۳) دیکھو:معارف السنن: ۵/۳۳۷

نیز علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں اسی کو اصح وراجح قرار دیا ہے۔(۱)

اور علامہ مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، وہ اپنے رسالہ رویتِ ہلال میں فرماتے ہیں:

''آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق ومغرب کو ایک کر ڈالا ہے، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ (مشکل مسئلہ) نہیں، بلکہ روزِمرہ کا واقعہ بن گیا ہے، اور اس کے نتیجے میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا، کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا، اس لیے ایسے بلادِ بعیدہ میں جہاں مہینے کے دنوں میں کمی بیشی کا امکان ہو، اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔''(۲)

مجلس تحقیقاتِ شرعیہ ندوۃ العلما لکھنو کے اجلاس منعقدہ ۳،۴ مئی ۱۹۶۷ء کی تجویز وفیصلہ جس پر مختلف مکاتب فکر کے علما اور مختلف اداروں کے نمائندوں نے اتفاق کیا تھا اس میں بھی یہی کہا گیا ہے:

''نفس الامر میں پوری دنیا کا مطلع ایک نہیں ہے، بلکہ اختلافِ مطالع مسلم ہے، یہ ایک واقعاتی چیز ہے، اس میں فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ فقہاء اس باب میں مختلف ہیں کہ صوم وافطارِ صوم

---

(۱) فتح الملهم: ۳/۱۱۳

(۲) رویتِ ہلال: ۴۸

کے باب میں یہ اختلافِ مطلع معتبر ہے یا نہیں؟ محققین احناف اور علمائے امت کی تصریحات اور ان کے دلائل کی روشنی میں مجلس کی متفقہ رائے ہے کہ بلادِ بعیدہ میں اس باب میں بھی اختلافِ مطلع معتبر ہے۔(۱)

اس تفصیل سے یہ بات نہایت وضاحت سے سامنے آ گئی کہ جمہور علمائے احناف بھی خصوصاً اس آخری دور میں اسی کے قائل ہیں کہ اختلافِ مطالع کا اعتبار کیا جانا چاہئے۔

اور علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ نے اس جگہ ایک لطیف بات فرمائی ہے جس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ائمہ مذہب کا قول بھی اختلافِ مطالع کے اعتبار ہی کا ہے، علامہ موصوف رحمہ اللہ نے فرمایا:

”والذی یظهر ان الائمة لم ینقل عنهم الا قول عدم العبرة للاختلاف مطلقا من غیر فرق بین قرب وبعد ومن غیر تفصیل وانما المنقول عنهم قول اجمالی ومنشاء ذلک ان طیّ مسافة بعیدة یختلف فی مثلها مطلع الهلال ماکان یمکن فی شهر واحد نظرا الی نظام المواصلات فی ذلک العهد ونظرا الی النظام المعهود فی قطع المسافة عند ذلک ،فما کان یمکن ان یری رجل الهلال ثم یصل قبل تمام الشهر الی بلد یختلف مطلعه فکان الحکم هو اللزوم بالوجه الشرعی وعدم العبرة للاختلاف فجاء قول عدم العبرة من هذه الجهة وظاهر أن نفس اختلاف المطالع الشرقیة والغربیة لم یکن لیخفی علی

(۱) رویتِ ہلال از مولانا محمد میاں صاحب:۱۰۴

مثل الأئمة حكماء الأمة، ثم اذا جاء من بعدهم فوسعوا دائرة قولهم الى مالم يريدوه وأخذوا قولهم بأوسع معنى الكلمة عاماً فى كل مطلع وأرى أن هذا غير ملائم، ولا بد أن يراعى تلك الظروف المحيطة والأحوال المحاطة والأغراض.'' (۱)

(ائمہ کرام سے تو صرف اختلافِ مطالع کے عدمِ اعتبار کا ایک اجمالی قول بغیر کسی تفسیر اور بغیر کسی قرب وبعد کی تفریق کے مطلقاً منقول ہے، اور اس کا منشأ یہ ہے کہ اس زمانے کے نظامِ مواصلات اور قطعِ مسافت کے نظامِ معہود کے لحاظ سے ایک ماہ کے اندر اندر اتنی دور کی مسافت کا طے کرنا جس سے کہ چاند کا مطلع مختلف ہو جائے، ممکن نہ تھا۔ یہ بات ناممکن تھی کہ کوئی شخص چاند دیکھے، پھر ایک ماہ سے پہلے ایسی جگہ پہنچ جائے جہاں کا مطلع پہلی جگہ کے مطلع سے مختلف ہو۔ اس لیے اگر کوئی خبر پہلے پہنچ گئی تو یہ سمجھا جاتا کہ مطلع ایک ہے۔ لہٰذا شرعاً اس رویت کے اعتبار کو لازم قرار دیا گیا اور اختلافِ مطلع کے عدمِ اعتبار کا قول اس جہت سے آیا ہے۔ پھر لوگوں نے اس قول کو وسعت دی اور ہر مطلع کے لیے عام کر دیا، مگر یہ میرے نزدیک مناسب نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ اس زمانے کے احوال وظروف اور ان کے اغراض ومقاصد کی بھی رعایت کی جائے)

اس تحریر کے بعد علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی ایک تحریر ان کے فتاوی میں نظر

(۱) معارف السنن: ۵/ ۳۳۸-۳۳۹

سے گزری جو علامہ بنوری رحمہ اللہ کی بات کی تائید کرتی ہے، لہٰذا اس کو نقل کرتا ہوں، وهی هذه:

"فالضابط أن مدار هذا الامر (ای قضاء الصوم) علی البلوغ؛ لقوله: "صوموا لرویته"، فمن بلغه أنه رؤی ثبت فی حقه من غیر تحدید بمسافة أصلاً، وهذا یطابق ما ذکره ابن عبدالبر فی طرفی المعمورة لایبلغ الخبر فیهما إلا بعد شهر، فلا فائدة فیه، بخلاف الأماکن الذی یصل الخبر فیها قبل انسلاخ الشهر لأنها محل الاعتبار." (۱)

غرض یہ کہ بلادِ بعیدہ میں اختلافِ مطالع کا معتبر ہونا ہی قرینِ قیاس اور اکثر علماء کا اختیار کردہ قول و مذہب ہے۔

مطالع کے حدود

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اختلافِ مطالع کا اعتبار کیے جانے کی صورت میں اس کے حدود کیا ہوں گے؟ تو اس سلسلے میں بھی فقہا کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس سلسلے میں علما کے پانچ اقوال نقل کیے ہیں۔ (۲)

بعض فقہا کرام نے ایک ماہ کی مسافت کو معیار قرار دیا ہے کہ جن دو شہروں کے مابین اتنی مسافت ہو جو ایک ماہ میں طے کی جا سکے گی تو یہ شہر و علاقے مختلف المطلع ہوں گے اور جن کے درمیان اس سے کم مسافت ہو وہ متحد المطلع ہوں گے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے بحوالہ "جواہر" اس کو علامہ قہستانی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے

(۱) مجموعة الفتاوی: ۲۵/ ۱۰۷

(۲) فتح الباری: ۴/۱۲۳

اور علامہ تاج تبریزی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ چوبیس فرسخ سے کم میں مطالع کا اختلاف ممکن نہیں ہے۔ (۱)

سب سے زیادہ واضح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ جن دو علاقوں میں اتنی دوری واقع ہو کہ ان میں عادۃً ایک دن کا فرق رویت میں ہو جاتا ہو وہ علاقے آپس میں بعید شمار ہوں گے، اور ان میں اختلافِ مطالع کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جن علاقوں میں عام طور پر رویت میں کوئی فرق نہیں ہوتا ان کو بلادِ قریبہ قرار دیا جائے گا اور ان میں اختلاف غیر معتبر ہوگا۔

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

> ''جن بلاد میں اتنا فاصلہ ہو کہ ایک جگہ کی رویت کا دوسری جگہ اعتبار کرنے سے مہینہ کے دن اٹھائیس رہ جائیں یا اکتیس ہو جائیں وہاں اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے گا اور جہاں اتنا فاصلہ نہ ہو وہاں نظر انداز کر دیا جائے گا۔''(۲)

اور مجلس تحقیقاتِ شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنو کے اجلاس منعقد ۳،۴ مئی ۱۹۶۷ء کی تجویز میں بھی یہی اختیار کیا گیا ہے۔

ہندوپاک کا مطلع ایک ہے

اسی سے یہ مسئلہ بھی صاف ہو گیا کہ ہندوپاک اور اسی طرح بعض قریبی ممالک جیسے نیپال کا مطلع چوں کہ ایک ہے بایں معنی کہ ان میں رویت میں ایک دن کا عام طور پر فرق نہیں ہوتا، اس لیے ہندوپاک، بنگلہ دیش و نیپال کے کسی بھی حصہ میں

---

(۱) شامی: ۳۹۳/۲

(۲) فتح الملہم: ۱۱۳/۳

رویت ہو تو وہ دوسرے علاقوں کے لیے معتبر مانی جائے گی۔

مجلسِ تحقیقاتِ شرعیہ نے اپنی تجویز میں کہا ہے:

''ہندوستان و پاکستان کے بیشتر حصوں اور بعض قریبی ملکوں مثلاً نیپال وغیرہ کا مطلع ایک ہے، علماء ہند و پاک کا عمل ہمیشہ اسی پر رہا ہے، غالباً تجربہ سے بھی یہی ثابت ہے۔ ان ملکوں کے شہروں میں اس قدر بعد مسافت نہیں ہے کہ مہینہ میں ایک دن کا فرق پڑتا ہو اس بنیاد پر ان دو ملکوں میں جہاں بھی چاند دیکھا جائے شرعی ثبوت کے بعد اس کا ماننا ان دو ملکوں کے تمام اہلِ شہر پر لازم ہوگا۔''

قاضی اور کمیٹی کا دائرہ اثر

رہا یہ سوال کہ اگر ان علاقوں میں سے کسی جگہ ۲۹ر تاریخ کو رؤیت ہو جائے اور وہاں اسکا اعلان بھی کر دیا جائے تو دوسرے علاقوں کے لوگ اس کے مطابق عمل کر سکتے ہیں یا اپنے قاضی یا جہاں قاضی نہ ہو وہاں رویت ہلال کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کریں؟ اور یہ کہ کیا دوسرے علاقوں کے قاضی یا رویت ہلال کمیٹی اس اعلان کی پابند ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں:

(۱) رمضان کا چاند ۲۹ر تاریخ کو دیکھا جائے اور اس کا اعلان کیا جائے تو اس صورت میں دوسرے علاقہ کے اہل اسلام تک اس کی خبر بطریق موجب پہنچے تو ان کے لیے درست ہے کہ اس کے مطابق عمل کرتے ہوئے وہ روزہ رکھیں؛ کیوں کہ رمضان کے لیے حسبِ تصریحاتِ فقہ قابل اعتماد خبر کافی ہے۔

(۲) عید کا چاند ۲۹؍تاریخ کو دیکھ کر اسکا اعلان کیا گیا ہو تو اس صورت میں دوسرے علاقوں کے مسلمان محض خبر پر اعتماد نہیں کر سکتے بلکہ فقہا کی تصریحات سے ثابت ہے کہ عید کے چاند میں با قاعدہ شہادتِ شرعیہ کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا مقامی قاضی اور قاضی نہ ہونے کی صورت میں کوئی عالم ثقہ یا معتمد کمیٹی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ شہادت حاصل کر کے فیصلہ کرے اور مسلمانوں کے ذمہ ہوگا کہ اس کا انتظار کریں۔

البحر الرائق میں ہے:

" وقُبِلَ بعلةٍ خبرُعدل ، ولوقنّا أو أنثى لرمضان ، وحُرّين أوحُرّ وحُرّتين للفطر؛ لأن صوم رمضان أمر ديني، فأشبه رواية الأخبار ، ولهٰذا لايختص بلفظ الشهادة – إلى أن قال– وأما هلال الفطرفلأنه تعلق به نفع العباد وهوالفطر، فأشبه سائر حقوقهم ، فيشترط فيه مايشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد و عدم الحد في قذف ، ولفظ الشهادة والدعوىٰ الخ". (۱)

اور درمختار میں ہے:

"وقُبِلَ بلادعوى وبلا لفظ"أشهد" وبلا حكم ومجلس قضاء ؛ لأنه خبرلا شهادة ، للصوم مع علة كغيم وغبار، خبرعدل أومستور– ولوكان العدل قنّا أو أنثى أو محدوداً فى قذف تاب– وشُرِطَ للفطر مع العلة والعدالة نصاب الشهادة ولفظ أشهد الخ". (۲)

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۶۶-۲۶۷

(۲) الدر المختار مع الشامی: ۲/۳۸۵-۳۸۶

اس سے معلوم ہوا کہ رمضان کے چاند کی صورت میں خبر صادق کے پہنچنے پر اس کے مطابق عمل جائز ہے مگر عید کے لیے شہادت کے ضروری ہونے کی وجہ سے صرف کسی خبر پر افطار درست نہیں ،لہٰذا قاضی کے فیصلہ کا انتظار کرنا چاہئے۔

جہاں قاضی ہوں وہاں کا حکم تو صاف ہے کہ فیصلہ کے لئے قضاء کا انتظار ضروری ہے، البتہ جہاں قاضی نہ ہو جیسے ہندوستان کے اکثر شہروں کا حال ہے تو اس سلسلہ میں صاحبِ بحر و درمختار دونوں نے تصریح کی ہے کہ ایسے علاقوں میں ضرورت کی وجہ سے شہادتِ شرعیہ ساقط ہو جائے گی اور صرف دو ثقہ و معتبر آدمیوں کی خبر پر افطار کیا جا سکتا ہے۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" ولو كان ببلدة لاحاكم فيها صاموا بقول ثقةٍ و أفطروا بإخبار عدلين مع العلّة للضرورة ...... قوله: لاحاكم فيها: اى لا قاضى ولا والى كما فى الفتح ، قوله: للضرورة: اى ضرورة عدم وجود حاكم يشهد عنده". (۱)

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے فرمایا کہ:

"انهم لوكانوا ببلدة لاقاضى فيها ولا والٍ فان الناس يصومون بقول الثقة ويُفطِرُون بإخبار عدلين للضرورة". (۲)

اور علامہ بنوری رحمہ اللہ نے اسی پر یہ فرمایا ہے:

---

(۱) الدر المختار مع رد المختار : كتاب الصوم : ۳۵۴/۳ (زکریا)

(۲) البحر الرائق: ۲/ ۲۶۷

''جہاں شرعی قاضی نہیں ہے وہاں شہادت شرعیہ گزارنا نہیں چاہئے بلکہ عید میں صرف دو عادل آدمیوں کی خبر پر عید کرنا چاہئے۔''

علامہ کی عبارت یہ ہے:

''اعلم أن بلاد الهند اليوم ليستْ فيها حكومة إسلامية وليس فيها دار قضاء المسلمين ، فالحكم في مثلها الصوم بإخبار ثقة ، والفطر بقول ثقتين ، ولاينبغي لعلماء العصر من المفتين المشي على ما هو شان قضاء دارالإسلام من الشهادة وغيرها''. (۱)

مگر حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رَحِمَہُ اللہ نے عمدۃ الرعایۃ اس کے خلاف یہ لکھا ہے کہ ثقہ عالم حاکم کے قائم مقام ہوتا ہے، لکھتے ہیں:

''والعالم الثقة في بلدة لاحاكم فيها قائم مقامه ''. (۲)

اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

''جن ملکوں میں اسلامی حکومت نہیں ہے یا ہے؛ مگر باقاعدہ شرعی قاضی مقرر نہیں ہیں وہاں شہر کے عام دیندار مسلمان جس عالم یا جماعت پر مسائل دینیہ میں اعتماد کرتے ہوں اس شخص یا جماعت کو قاضی کے قائم مقام سمجھا جائے گا اور رویت ہلال میں اس کا فیصلہ واجب التعمیل ہوگا۔''(۳)

---

(۱) معارف السنن: ۵/۳۴۵

(۲) عمدۃ الرعایۃ: ۱/۲۴۶ حاشیہ:۸

(۳) رویت ہلال

زمانے کے موجودہ حالات کے لحاظ سے بھی بہتر یہی ہے کہ جہاں قاضی نہ ہو وہاں کسی معتبر عالم دین یا جماعت و کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کیا جائے تا کہ انتشار وافتراق سے بچا جا سکے۔

(ا)(ر) رویت ہلال اور آلات جدیدہ

ایک علاقے کی رویت کی خبر کسی دوسرے علاقے میں جدید آلات جیسے ریڈیو، فیکس، ٹیلی گرام یا فون کے ذریعہ موصول ہو تو اس پر عمل کرنا صحیح ہوگا یا نہیں؟ اور یہ کہ ان کے اعتبار کے لیے کچھ شرائط ہیں یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں تفصیل ہے جو حسب ذیل ہے:

ریڈیو اور ٹیلی وژن کی خبر

ریڈیو اور ٹیلی وژن کی خبر بسلسلہ رویتِ ہلال معتبر ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ:

(ا) رمضان کے چاند کے ثبوت کے لیے ان کی خبر اس وقت معتبر ہو سکتی ہے جبکہ ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن اس بات کے پابند ہوں کہ بغیر علماء کے فیصلہ کے کوئی خبر ہلال کے بارے میں شائع نہ کریں بلکہ علما کے فیصلہ کے مطابق ثقہ لوگوں کے انتظام سے نشر کریں، اگر ثقہ لوگوں کے انتظام سے علما کے فیصلہ کو نشر کیا جائے تو اس پر رمضان کے ثبوت کو مانا جا سکتا ہے، ورنہ نہیں؛ کیونکہ رمضان کے چاند کے لیے شہادت شرط نہیں ہے بلکہ ثقہ و معتبر آدمی کی خبر کافی ہے۔ (۱)

(۲) عید کے چاند کے لیے چوں کہ آسمان کے غبار آلود ہونیکی صورت میں شہادتِ شرعیہ شرط ہے؛ لہٰذا ریڈیو اور ٹی وی کا اعلان ہلال عید کے لیے کافی نہ ہوگا

---

(۱) شامی: ۲/۳۹۰

کیوں کہ یہ زیادہ سے زیادہ خبر صادق کا درجہ پائیں گے نہ کہ شہادت کا۔ شہادت کے لیے گواہ کا مجلس حاکم یا قاضی میں حاضر ہوکر گواہی دینا ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے؛ لہٰذا ہلال عید کے سلسلہ میں ان پر نشر ہونے والے اعلان پر عمل درآمد نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) البتہ اگر مختلف طریقوں سے اتنی خبریں آجائیں کہ احتمال کذب وخطاء ختم ہوجائے، تو اس پر رمضان وعید دونوں کا ثبوت ہوسکتا ہے، اس کو خبر مستفیض کہتے ہیں۔

"قال الشامي: فی الذخيرة قال شمس الأئمة الحلوانی: الصحيح من مذهب أصحابنا أن الخبر إذا استفاض وتحقق فيما بين أهل البلدة الأخرى يلزمهم حكم هذه البلدة. (۱)"

خبر مستفیض کی صورت یہ ہے کہ مختلف لوگوں کی طرف سے خبریں پہنچیں کہ فلاں شہر میں رویت ہوئی اور فیصلہ ہوا۔ شامی میں ہے:

"معنى الاستفاضة أن تأتي من تلک البلدة جماعات متعددون كل منهم يُخبِرُ عن أهل تلک البلدة أنهم صاموا عن روية." (۲)

استفاضہ کی صورت میں شہادت شرط نہیں ہے۔

قال الشامی علی قول الدر المختار : نعم لو استفاض الخبر فی البلدة الأخرى لزمهم على الصحيح. قلت: وجه الاستدراک أن

(۱) الشامي: ۲/۳۹۰

(۲) الشامي: ۲/۳۹۰

هذا الاستفاضة ليس فيها شهادة على قضاء قاض ولا على شهادة لكن لما كانت بمنزلة الخبر المتواتر وقد ثبت بها أن أهل تلك البلدة صاموا يوم كذا لزم العمل بها". (١)

خلاصہ یہ کہ ریڈیو کے مختلف اسٹیشن اگر چاند ہونے کا فیصلہ نشر کریں تو پھر اس خبر کو خبر مستفیض کہا جائے گا؛ لہٰذا اس اعلان وخبر پر مقامی قاضی یا کمیٹی فیصلہ کردے تو درست ہوگا۔

حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

''اگر عام رویت ہلال کمیٹی یا کسی قاضی ومفتی کے سامنے شہادت گزرنے اور اس فیصلہ کی اطلاع مختلف شہروں اور مختلف اطراف کی دس بیس نشرگاہوں سے آجائے تو اصطلاح فقہا میں یہ خبر مستفیض ہو جائے گی جس میں شرائط شہادت ساقط ہو جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں ہلال رمضان وہلال عیدین دونوں میں ریڈیو کی خبر پر عمل درست ہوگا بشرطیکہ شہر کے قاضی ومفتی اس چیز کو خبر مستفیض تسلیم کرلیں، عوام خود اس کا فیصلہ نہ کریں۔ (٢)

ظاہر ہے کہ ریڈیو اور ٹی وی کا اس سلسلہ میں ایک ہی حکم ہے۔ (وہو ظاہر جداً)

ٹیلیفون اور وائرلس کی خبر

(١) جن صورتوں میں محض خبر ثقہ ثبوت ہلال کے لئے کافی ہے ان میں ٹیلیفون اور اسی طرح وائرلس کی خبر پر اعتماد کیا جا سکتا ہے بہ شرطیکہ خبر دینے والا ثقہ آدمی ہو اور

(١) امداد المفتین: ٤٧٨-٤٧٩

(٢) مجموعة الفتاویٰ: ١/ ٤٠٨

اس کی آواز اس طرح پہچان لی جائے کہ ظن غالب حاصل ہو جائے کہ یہ فلاں آدمی ہے۔

(۲) جن صورتوں میں شہادت ضروری ہے، ظاہر ہے کہ ان میں محض ٹیلیفون یا وائرلس کی خبر کافی نہ ہوگی، اگرچہ خبر دینے والا معتبر ہو اور پہچان لیا جائے؛ کیوں کہ شہادت میں گواہی دینے والے کا روبرو حاضر ہونا ضروری ہے۔

(۳) ہاں اگر متعدد لوگوں کی طرف سے اتنے فون ملیں کہ یقین حاصل ہو جائے اور استفاضہ کی صورت پیدا ہو جائے، تو اس پر عید و رمضان دونوں میں اعتماد کرنا درست ہے۔

ٹیلی گرام اور ٹیلکس

تار اور ٹیلکس میں چوں کہ خبر دہندہ کی نہ تحریر ہوتی ہے اور نہ دستخط ہوتا ہے، پھر اس کو بھیجنے میں غیر مسلم لوگوں کا دخل بھی ہوتا ہے اس لیے علما نے اس کے بارے میں زیادہ احتیاط برتی ہے۔ بعض نے اس کو مطلقاً غیر معتبر قرار دیا ہے اور بعض نے بشرائط بعض صورتوں میں اس کو معتبر مانا ہے۔ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے مطلقاً ان کی خبر کو غیر معتبر قرار دیا ہے۔ (۱)

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے پہلے بعض شرائط کے ساتھ تار کی خبر کو معتبر قرار دیا تھا اور یہ ۱۳۲۱ھ کی بات ہے؛ مگر بعض ناگفتہ بہ حالات کی بنا پر اس فتوے سے رجوع کر کے اپنے فتوے مرقومہ ۱۳۲۷ھ میں اس کی خبر کو مطلقاً غیر معتبر قرار دیدیا، لیکن پھر ۱۳۲۹ھ کے ایک فتوے میں بعض شرائط سے اس کو معتبر قرار دیا ہے۔ (۲)

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھو: امداد الفتاویٰ: ۲/ ۸۸-۲/ ۹۳

(۲) دیکھو: عزیز الفتاویٰ: ۳۷۳ وفتاویٰ دارالعلوم: ۶/ ۳۷۶

اسی طرح مفتی عزیز الرحمٰن رَحمَہُ اللہُ وغیرہ حضرات علما نے بھی بعض صورتوں میں اس کا اعتبار کیا ہے۔(۱)

اور وہ شرائط یہ ہیں:

(۱) رمضان کے چاند کی خبر بذریعہ تار اس وقت معتبر ہو سکتی ہے، جب کہ خبر دہندہ شناسا ہو اور معتبر ہو اور آسمان صاف ہونے کی خبر آئے اور ان خبروں سے کم از کم ظن غالب حاصل ہو جائے مثلاً دو تین لوگوں کے تار پہنچیں۔

(۲) ظاہر ہے کہ تار کی خبر شہادت نہیں ہو سکتی؛ لہٰذا ان صورتوں میں اس کا اعتبار نہ ہوگا جن میں شہادت شرط ہے۔

(۳) مختلف لوگوں کے اتنے تار کسی علاقہ کے متعلق چاند ہونے اور وہاں اس پر فیصلہ ہونے کے پہنچ جائیں کہ یقین حاصل ہو جائے تو یہ بھی خبر مستفیض ہوگی اور اس پر رمضان و عید دونوں میں اعتبار کیا جا سکتا ہے۔(۲)

E-mail کی خبر

E-mail کی خبر کا کیا حکم ہے؟ یہاں اس کا ذکر بھی مناسب ہے، میرے نزدیک اس کا حکم ٹیلی گرام اور ٹیلکس کے مشابہ ہے؛ کیوں کہ اس میں بھی بھیجنے والے کی کوئی تحریر نہیں ہوتی جس سے یہ اندازہ لگایا جا سکے کہ یہ کس نے بھیجا ہے؛ بل کہ ٹیپ شدہ حروف ونقوش ہوتے ہیں، جس کو کوئی بھی ٹیپ کر کے روانہ کر سکتا ہے۔

البتہ اس میں اور ٹیلی گرام و ٹیلکس میں ایک فرق ہے، وہ یہ کہ E-mail کے پتہ سے اس کا اندازہ لگانا ممکن ہے کہ کس نے بھیجا ہے اور یہ کہ وہ ہمارا شناسا ہے یا

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھو: امداد الفتاویٰ: ۲/ ۸۸-۲/ ۹۳

(۲) دیکھو؛ عزیز الفتاویٰ: ۳۷۳ و فتاویٰ دار العلوم: ۶/ ۳۷۶

نہیں؛ نیز فوری طور پر اس کی تصدیق حاصل کرنا بھی آسان ہوتا ہے، اس کے برخلاف ٹیلی گرام و ٹیلکس میں کوئی علامت ایسی نہیں ہوتی جس سے بھیجنے والے کا اندازہ لگانا ممکن ہو۔

اس فرق کی وجہ سے E-mail کو خط کے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے؛ لیکن جس طرح خط میں یقین سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ فلاں ہی کا خط ہے؛ بل کہ ایک اندازہ ہی ہو سکتا ہے؛ کیوں کہ فقہا کرام کے مطابق ''الخط یشبہ الخط'' (ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے)؛ لہٰذا یہ امکان رہتا ہے کہ کسی اور کا خط ہو، اسی طرح اس میں بھی پتہ ہونے کے باوجود یہ امکان ہے کہ کسی اور نے اس پتہ سے E-mail کیا ہو ؛ کیوں کہ ایسا بہت ہوتا ہے کہ لوگ کسی کا E-mail ID دھوکہ سے معلوم کر لیتے ہیں اور اس کا غلط استعمال کرتے ہیں، تو اس امکان کے ہوتے ہوئے، اس پر کلی اعتماد نہیں کیا جا سکتا، اس لیے اس کی خبر کا حکم یہ ہے کہ جب تک تحقیق نہ ہو کہ یہ کس نے بھیجا ہے، اس پر عمل نہ کیا جائے اور اگر معلوم ہو جائے تو پھر انہی شرائط کا لحاظ کیا جائے گا جو ٹیلی گرام کے بیان کئے گئے ہیں۔

فیکس (Fax) کی خبر

فیکس (Fax) کی خبر کا حکم کیا ہے؟ اس بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ اس کا حکم خط کا حکم ہے؛ کیوں کہ جس طرح خط میں تحریر ہوتی ہے جس سے خط لکھنے والے کی پہچان ہو سکتی ہے اسی طرح اس میں بھی صاحب خط کو اس کی تحریر سے معلوم کیا جا سکتا ہے؛ مگر جیسا کہ پہلے لکھا گیا ہے ایک کا خط دوسرے کے خط کے مشابہ ہو سکتا ہے، اس لیے یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ فلانے کا خط ہے، اسی طرح فیکس کا حال بھی ہے؛ لہٰذا جو حکم خط کا ہے وہی حکم فیکس کی خبر کا ہوگا۔

فلکیاتی حساب سے مدد

(الف)۲۹/تاریخ کو رویت بصری کا فنی اصولوں کے تحت امکان ہے یا نہیں؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے جدید فلکیاتی تحقیقات سے مدد لینا درست ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ آج فلکیاتی تحقیقات نے کافی ترقی حاصل کر لی ہے اور اس سلسلے میں بعض جدید نقشہ جات بھی بنانے والوں نے بنائے ہیں اس لیے اگر اس حد تک ان سے مدد لی جائے کہ افق پر ۲۹/تاریخ کو رویت بصری از روئے قواعد ممکن ہے یا نہیں معلوم ہو جائے، تو اس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی۔

البتہ اس سے صرف اتنا ہی کام لینا چاہیے جتنا کہ اس کا دائرہ ہے، مثلاً قواعد وحساب نے کسی جگہ ۲۹/تاریخ کو رویت کا امکان ظاہر کیا؛ مگر چاند کی رویت نہ ہوئی تو ظاہر ہے کہ رویت کا فیصلہ نہ ہوگا۔

(ب) اگر کسی خطہ میں فلکیاتی حساب سے قمری ماہ کی ۲۹/تاریخ کو چاند کی بصری رویت کا امکان نہ ہو، مثلاً نئے چاند کے پیدا ہونے کے بعد اس پر ابھی کم سے کم آٹھ ۸ گھنٹے نہ گزرے ہوں تو چوں کہ اس صورت میں چاند کی بصری روایت حدِ امکان سے باہر ہوتی ہے، تو ایسے خطہ سے رویت ہلال کی شرعی شہادت ملے تو کیا کرنا چاہیے رد کرنا چاہیے یا قبول کر لینا چاہیے؟

راقم کا خیال یہ ہے کہ ایسی شہادت رد کی جا سکتی ہے، جب کہ فلکیاتی حسابات قطعی ہوں اور کبھی خطا نہ کرتے ہوں؛ مگر واقعات کی روشنی میں دیکھا جائے تو ان حسابات میں قطعیت نہیں نظر آتی۔ ایسا ہوتا ہے کہ محکمہ موسمیات کے ماہرین کسی تاریخ کو رویت بصری کا امکان ظاہر کرتے ہیں اور دوسرے ماہرین فلکیات اس کا انکار کرتے اور عدم امکان کا فیصلہ سناتے ہیں۔

مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے رمضان ۱۳۸۰ھ کا واقعہ اپنی کتاب ''رویت ہلال'' میں پیش کیا ہے کہ کراچی میں محکمہ موسمیات ایک ہفتہ پہلے سے یہ اعلان کر رہا تھا کہ ۲۹/ رمضان جمعہ کے روز غروب آفتاب کے بعد چاند تقریباً ۲۱/ منٹ افق پر رہے گا اور دیکھا جائے گا جو تمام کراچی کے اخبارات میں شائع ہوا؛ مگر پنجاب یونیورسٹی کی رصد گاہ کے حکام نے اس کی تردید کی اور اخبار ''ایوینگ اسٹار'' میں انکا بیان شائع ہوا کہ یہ پیش گوئی غلط ہے۔ جمعہ کے روز ہلال عید نظر آنے کے غالباً بہت کم امکانات ہیں۔ (۱)

اس واقعہ کو پیش کر کے حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> ''اتنی بات اس اختلاف میں سب کے لیے واضح ہوگئی کہ ان قواعد و آلات سے حاصل ہونے والے نتائج کو قطعی و یقینی کہنا محض خوش گمانی ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اس میں بھی غلطیاں ہوسکتی ہیں۔'' (۲)

ظاہر کہ جب ماہرین کی ایک جماعت رویت کا عدم امکان ظاہر کر رہی ہے اور دوسری امکان کا اظہار کر رہی ہے، تو فیصلہ کن چیز یہ حساب نہ ہوا؛ لہٰذا شہادت شرعیہ کا محض ان حسابات کی بنا پر رد کرنا صحیح نہیں ہے۔ (۳)

(ج) اس سلسلہ کا ایک سوال یہ ہے کہ چاند کی رؤیت کے لیے کیا محکمۂ موسمیات سے مدد لی جاسکتی ہے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ آج مطلع صاف ہے یا گرد آلود یا کثافت زدہ ہے اور چاند کی رؤیت ممکن ہے یا نہیں؟

---

(۱) رویت ہلال: ۴۲-۴۳

(۲) رویت ہلال: ۲۴

(۳) دیکھو: شامی: ۲/ ۳۸۷

اس کا جواب واضح ہے کہ محکمہ موسمیات سے اس طرح کی مدد اس غرض سے لینا درست ہے؛ مگر رویت ہونے یا ہونے کا فیصلہ تو شرعی اصولوں پر ہی ہوگا، محض رویت کے امکان سے رویت کا ثبوت نہیں سمجھا جائے گا۔ (کمامر)

(د) ایک سوال اس مبحث میں یہ زیرِ غور ہے کہ ۲۹ ؍شعبان کو مطلع ابر آلود تھا اور ایک شخص کی گواہی پر قاضی نے رمضان کا فیصلہ کر دیا، پھر تیس دن رمضان کے پورے ہو گئے؛ مگر مطلع صاف ہونے کے باوجود رویت نہ ہوئی، جب کہ لوگوں نے رویت کا اہتمام بھی کیا، تو اب تیس دن کے بعد والے دن کو عید الفطر کہا جائے یا یہ سمجھا جائے کہ رمضان کے چاند کی گواہی دینے والے نے دھوکہ کھایا ہے یا غلط بیانی کی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ائمہ احناف میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عید نہیں کی جائے گی اور رمضان میں رویت ہلال کی گواہی دینے والے کو خاطی سمجھا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں عید منائی جائے گی۔ امام زیلعی رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کو اشبہ قرار دیا ہے۔

درمختار میں ہے:

”ولو صاموا بقول عدل حيث يجوز، وغُمَّ هلال الفطر لا يحل على المذهب خلافاً لمحمد كذا ذكرهٗ المصنف، لكن قال ابن الكمال عن الذخيرة : أنهٗ إن غُمَّ هلال الفطر حل اتفاقاً، وفي الزيلعي : الأشبه إن غُمَّ حل وإلا لا.“

(اگر لوگوں نے ایک عادل کے قول پر جبکہ اس کی گنجائش ہو روزہ

رکھا اور عید الفطر کا چاند پوشیدہ ہوگیا، تو حنفی مذہب پر افطار جائز نہیں، برخلاف امام محمد رَحِمَہُ اللہُ کے، مصنف نے اسی طرح ذکر کیا ہے؛ لیکن ابن الکمال رَحِمَہُ اللہُ نے ذخیرہ کے حوالے سے کہا کہ اگر عید الفطر کا چاند پوشیدہ ہو تو عید کرنا باتفاق جائز ہے، اور زیلعی میں ہے کہ زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ اگر چاند چھپا ہوا ہو تو عید کرنا جائز ہے ورنہ نہیں)

اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رَحِمَہُمَا اللہُ کے نزدیک صورتِ مسئولہ میں روزہ افطار کرنا جائز نہیں جبکہ مطلع صاف ہو اور ایک آدمی کے قول پر اعتماد کر کے رمضان مانا گیا ہو، اور امام محمد رَحِمَہُ اللہُ کے نزدیک اس صورت میں افطار جائز ہے، ہاں اگر مطلع ابر آلود ہو اور چاند اس کی وجہ سے دکھائی نہ دے تو اس میں باتفاق ائمہ افطار حلال ہے، اور اس میں امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف وامام محمد رحمہم اللہ سب کا یہی قول ہے۔

امام شامی رَحِمَہُ اللہُ نے اس پر لکھا ہے:

" قوله :" لكن " استدراک على ما ذكره المصنف من أن خلاف محمد فيما إذا غُمَّ هلال الفطر بأن المصرح به في الذخيرة وكذا في المعراج عن المجتبىٰ : أن حل الفطر هنا محل وفاق ، إنما الخلاف فيما إذا لم يغم ، ولم يُرَ الهلال ، فعندهما لايحل الفطر وعند محمد يحل كما قال شمس الائمة الحلواني، حرره الشرنبلالي في الإمداد وقوله : "وفي الزيلعي الخ " نقله لبيان فائدة لم

تظهر من كلام الذخيرة وفي ترجيح عدم حل الفطر إن لم يغم شوال لظهور غلط الشاهد. (۱)

لہٰذا شیخین کے قول کے مطابق مذکورہ بالا صورت میں عید و افطار کے بجائے مزید ایک روزہ رکھنا چاہیے اور پہلے شاہد کو خاطی شمار کرنا چاہیے۔

اور فقہا شوافع میں بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں؛ **مغنی المحتاج** میں لکھا ہے:

" وإذا صمنا نعدل ولم نر الهلال بعد ثلاثين أفطرنا في الأصح المنصوص ، وإن كانت السماء مصحية ، أي لا غيم فيها لكمال العدد بحجة شرعية ، والثاني: لا ، لأن الفطر يؤدي إلى ثبوت شوال بقول واحد وهو ممتنع." (۲)

نصاب خبر و شہادت

فقہا کرام نے لکھا ہے کہ مطلع صاف ہونے کی صورت میں رمضان و عیدین دونوں کے چاند کے ثبوت کے لیے اتنے آدمیوں کی خبر ضروری ہے، جن کی خبر سے ظن غالب حاصل ہو جائے۔ ہلال رمضان کے بارے میں ہدایہ میں ہے:

"وان لم تكن بالسماء علة لم تقبل الشهادة حتىٰ يراه جمع عظيم يقع العلم بخبرهم."

اور عید کے چاند کے بارے میں لکھا ہے:

وان لم يكن بالسماء علة لم تقبل الا شهادة جماعة

(۱) الدر المختار مع حاشية الشامي: ۲/۳۹۱

(۲) مغني المحتاج: ۱/۴۲۱

يقع العلم بخبرهم". (۱)

اور درمختار میں ہے:

" وقُبِلَ بلا علّةٍ جمع عظيم يقع العلم الشرعى وهو غلبة الظن بخبرهم."

شامی رحمہ اللہ نے اس کی شرح میں کہا ہے:

" أى إن شرط القبول عند عدم العلة فى السماء لهلال الصوم أو الفطر أو غيرها...... إخبار جمع عظيم." (۲)

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے لکھا:

" إن لم يكن بالسماء علة فيها يشترط أن يكون الشهود جمعاً كثيراً يقع العلم بخبرهم أى علم غالب الظن لا اليقين." (۳)

جمع عظیم کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ پچاس آدمی مراد ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ اہل محلّہ میں سے اکثر مراد ہیں اور بعض نے فرمایا کہ ہر مسجد سے ایک دو آدمی ہوں تو جمع عظیم ہے۔ خلف بن ایوب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بلخ میں پانچ سو آدمی بھی قلیل ہیں (تو اس سے زیادہ ہونا چاہیے) مگر ظاہر الروایۃ میں کوئی عدد مذکور نہیں ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ لوگوں کی تعداد جس پر جمع عظیم کا اطلاق ہوسکتا ہے،

---

(۱) هدايه: ۱/۱۹۵-۱۹۶

(۲) الدر المختار مع ردالمحتار: ۲/۳۸۷-۳۸۸

(۳) البحر الرائق: ۲/۲۶۸

امام المسلمین کی رائے پر منحصر ہے۔(۱)

یہی آخری قول اکثر علما احناف نے اختیار کیا ہے۔

رمضان وعید کے بارے میں بصورت عدم علت ایک قول یہ ہے جو ابھی گذرا۔ اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس موقعہ پر بھی دو شاہدوں کی گواہی کافی ہے۔ اس قول کو امام حسن رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے۔ صاحب البحر اور علامہ شامی رحمہما اللہ نے اس قول کو اپنے اپنے زمانے کے لحاظ سے قابل عمل قرار دیکر راجح کہا ہے۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وینبغی العمل علیها فی زماننا لأن الناس تکاسلت عن ترائی الأهلة ، فانتفی قولهم "مع توجهم طالبین لما توجهوا إلیه" فکا ن التفرد غیر ظاهر فی الغلط." (۲)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ردالمحتار اور منحۃ الخالق میں ابن نجیم رحمہ اللہ کے خیال کی بھرپور تائید کی ہے۔(۳)

وجہ یہ ہے کہ لوگ چاند دیکھنے کا اہتمام نہیں کرتے؛ لہٰذا اگر جمع عظیم کی قید لگائی جائے جیسا کہ ظاہر الروایۃ میں ہے، تو چاند کا ثبوت مشکل ہو جائے گا، پھر لوگ رمضان کے ثبوت پر ناخوش و ناراض ہوتے ہیں؛ بل کہ شاہدوں کو ایذا بھی دیتے پائے گئے ہیں۔ اور زمانہ فسق کا زمانہ ہے اس لیے امام شامی اور امام ابن نجیم رحمہما اللہ

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۶۸، شامی: ۲/۸۸

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۶۸

(۳) منحة الخالق علی البحر الرائق: ۲/۲۶۸ و شامی: ۲/۳۸۸

کی رائے ہے کہ بصورت عدم غیم وعلت بھی صرف دو شاہدوں کی گواہی کو معتبر قرار دینا چاہیے۔

راقم کہتا ہے کہ حضرات مفتیان کرام کو چاہیے کہ حالات کا جائزہ لے کر فیصلہ کریں کہ کیا چاند کے سلسلے میں تکاسل کی وہی صورت حال آج پائی جاتی ہے یا نہیں، اگر ہے تو اسی قول پر فتوی دینا چاہیے۔

عدل کا معیار

خبر وشہادت کے نصاب میں فقہائے کرام نے افراد کے لیے عدل کی شرط لگائی ہے، اس صورت میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ موجودہ دور میں بھی کیا عدل کا وہ معیار ضروری ہے، جو فقہا نے لکھا ہے؟ شاید اس سوال کا منشأ یہ خیال ہو کہ موجودہ دور میں ایسے لوگ نہیں ملتے جو اس معیار پر پورے اُترتے ہوں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر خبر دینے والا ایک جمع عظیم ہو، تو اس میں تو عدالت شرط نہیں ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"ولا يشترط فيهم الاسلام ولا العدالة." (۱)

ہاں ایک دو آدمیوں کی خبر کی صورت میں عدالت شرط ہے اور عدالت کی تعریف یہ کی گئی ہے:

"والعدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروة".

(عدالت ایک ملکہ ہے جو انسان کو تقوی وطہارت اور مروت کی ساتھ رہنے پر ابھارتا ہے۔) (۲)

---

(۱) شامی: ۲/ ۳۸۸

(۲) البحر الرائق: ۲/ ۲۶۶، شامی: ۲/ ۳۸۸

اور مراد یہاں عدل کا ادنی مرتبہ ہے جیسا کہ علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ نے تصریح کی ہے:

"والشرط أدناها ، وهو ترك الكبائر والإصرار على الصغائر وما يخلُّ بالمروة." (۱)

اسی طرح ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللہُ نے بھی ادنی مرتبۂ عدالت کو یہاں شرط قرار دیکر اس کی یہی تعریف کی ہے کہ کبائر سے اجتناب ہو اور صغائر پر اصرار نہ ہو اور مروت کے خلاف کوئی حرکت نہ کیجائے۔ (۲)

ظاہر ہے کہ عدالت کی مذکورہ تعریف کے مطابق رویتِ ہلال کے سلسلے میں عمل درآمد کرنے میں کوئی پریشانی نہیں۔ ایسے افراد جو تقوی اور مروت کے اس ادنیٰ معیار پر پورے اتریں معاشرہ میں کم نہیں ہیں، اگرچہ پہلے ادوار کی بنسبت اس سلسلے میں کمی ہو سکتی ہے؛ مگر فی نفسہٖ ایسے افراد کم نہیں ہیں؛ لہٰذا عدالت کی تعریف میں کسی ترمیم کی ضرورت نہیں۔

ہاں البتہ ضرورت کے موقعہ پر غیر عدل کی گواہی بھی قبول کی جا سکتی ہے اور ایسے مواقع میں صرف اتنا کافی ہے کہ گواہی دینے والا معاشرہ میں جھوٹا نہ سمجھا جاتا ہو۔

مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللہُ نے معین الاحکام کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

"علامہ قرافی نے باب السیاست میں بیان کیا ہے کہ علما نے اس کی تصریح کی ہے کہ جب کسی جگہ شاہد عادل نہ ملیں تو ہم غیر عادل لوگوں میں سے جو دین کے اعتبار سے بہتر اور فسق میں کم ہو اس کی

(۱) شامی: ۲/۳۸۸

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۶۶

شہادت کے قائم کریں گے اور ایسا کرنا اس زمانہ کے قاضیوں کے لئے لازم ہے تاکہ لوگوں کے حقوق اور مصالح ضائع نہ ہو جائیں۔ پھر فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ کوئی عالم وفقیہ اس بات سے اختلاف کرے گا۔"(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ ضرورت کے موقعہ پر فاسق کی شہادت بھی مقبول ہے، جب کہ وہ جھوٹا نہ ہو اور معاشرہ میں سچا سمجھا جاتا ہو، اگرچہ اصطلاحِ شریعت میں وہ فاسق ہی کیوں نہ ہو۔

مستور الحال کی خبر

مستور الحال آدمی جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ یہ کیسا آدمی ہے، اچھا ہے یا برا، اس کے متعلق عام طور پر فقہا نے یہی لکھا ہے کہ اس کی خبر معتبر نہیں ؛ لیکن ایک روایت میں امام حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ مستور الحال کی خبر رمضان کے چاند میں مقبول ہے۔(۲)

مگر اس روایت کا کیا درجہ ہے؟ اس کے بارے میں علامہ حصکفی اور علامہ ابن نجیم رحمہما اللہ غیرہ نے لکھا ہے کہ یہ ظاہر الروایت کے خلاف ہے؛ مگر علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کو بھی ظاہر الروایۃ قرار دیا ہے اور اس کی دلیل میں انھوں نے حاکم الشہید رحمہ اللہ کی کافی سے ایک عبارت نقل کی ہے جس میں مسلم و مسلمہ کی شہادت کو معتبر قرار دیتے ہوئے تصریح کی گئی ہے کہ عدل ہو یا غیر عدل اور غیر عدل سے مراد مستور ہونا بیان کیا ہے۔ اور حاکم الشہید رحمہ اللہ نے "الکافی" میں امام محمد رحمہ اللہ کی کتب سے جو ظاہر الروایہ کہلاتی ہیں ان کا کلام جمع کیا ہے۔(۳)

(۱) رویت ہلال:۳۸بحوالہ معین الاحکام:۴۵

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۶۶،شامی :۲/۳۸۵

(۳) شامی: ۲/۳۸۵

اس سے معلوم ہوا کہ یہ امام ابوحنیفہ کی یہ روایت ظاہر الروایہ کے خلاف نہیں؛ بلکہ ظاہر الروایہ ہی ہے، اور یہ معلوم ہے کہ ظاہر الروایہ میں مذکور بات وحکم کا درجہ مقدم ہوتا ہے۔

نیز اس روایت کی متعدد حضرات فقہاء نے تصحیح بھی کی ہے، امام بزازی نے اس کی تصحیح کی ہے، اور معارج اور تجنیس میں بھی اس کی تصحیح کی گئی ہے، اور امام حلوانی نے اسی کو لیا ہے اور نور الایضاح میں اسی پر چلے ہیں۔ (۱)

لہٰذا اس روایت کی بنا پر گنجائش ہے کہ مستور الحال کی خبر کو قبول کیا جائے۔

شہادت اور مجلس قضا

جہاں نظامِ قضاء موجود ہے وہاں قاضی کے پاس جا کر شہادت قائم کرنا ضروری ہے، فقہا کی عام عبارات میں جو یہ لکھا گیا ہے کہ رمضان کے چاند کی صورت میں ایک عادل کی خبر مقبول ہوگی۔ الخ ان میں ظاہر یہی ہے کہ قاضی وحاکم قبول کرے گا۔

ہدایہ میں عبارت ہے:

"وقبل الإمام شهادة الواحد العدل الخ." (۲)

معلوم ہوا کہ رمضان کے چاند کا مسئلہ بھی امام ہی کے سامنے جانا چاہئے۔ نیز استفاضہ کی صورت پر بحث کرتے ہوئے علامہ شامی نے لکھا ہے کہ کسی شہر کے بارے میں خبر متواتر پہنچے تو چونکہ وہاں حاکم کے فیصلہ کے بعد ہی اسکا ثبوت ہوا ہو گا؛ لہٰذا اس پر عمل درست ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

" لما كانت بمنزلة الخبر المتواتر، وقد ثبت بها أن

(۱) دیکھو: در مختار وشامی: ۲/۳۸۵، البحر الرائق: ۲/۲۶۶

(۲) هداية: ۱/۱۹۵

أهل تلك البلدة صاموا يوم كذا لزم العمل بها؛ لأن البلدة لاتخلو عن حاكم شرعي عادةً فلابد من أن يكون صومهم مبنياً على حكم حاكمهم الشرعي الخ.'' (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلادِ اسلامیہ میں دستور یہی تھا کہ حاکم و قاضی ہی رمضان کا فیصلہ کرتا تھا؛ لہٰذا ضروری ہے کہ نظام کو برقرار رکھنے کے واسطے چاند دیکھنے والے قاضی کے پاس جا کر گواہی دیں۔

اور جہاں نظامِ قضا نہ ہو یا والی و حاکم نہ ہو وہاں جیسا کہ پہلے لکھا گیا ہے، عالم ثقہ یا کمیٹی اس کی قائم مقام ہوگی۔ ہم نے حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کے حوالے سے اوپر یہ نقل کیا ہے کہ مستند عالم حاکم کے قائم مقام ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''والعالم الثقة في بلدة لا حاكم فيها قائم مقامه.'' (۲)

اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا حوالہ بھی دیا تھا کہ آپ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ ''جن ملکوں میں اسلامی حکومت نہیں ہے یا ہے؛ مگر باقاعدہ شرعی قاضی مقرر نہیں ہیں، وہاں شہر کے عام دیندار مسلمان جس عالم یا جماعت پر مسائل دینیہ میں اعتماد کرتے ہوں اس شخص یا جماعت کو قاضی کے قائم مقام سمجھا جائے گا اور رویت ہلال میں اس کا فیصلہ واجب التعمیل ہوگا۔ (۳)

میری رائے میں موجودہ حالات کے لحاظ سے بھی بہتر یہی ہے کہ جہاں قاضی نہ ہوں وہاں کسی معتبر عالم دین یا جماعت و کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کیا جائے تا کہ انتشار و افتراق سے بچا جا سکے۔

---

(۱) شامی: ۳۹۰/۲

(۲) عمدة الرعاية: ۲۴۶/۱ حاشیہ: ۸

(۳) رویت ہلال: ۳۹

رہا یہ مسئلہ کہ چاند دیکھنے والوں کا بیان شہادت ہے یا خبر؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کے چاند کی صورت میں اس کی حیثیت محض خبر کی ہے اور عید کے چاند کی صورت میں شہادت کی ہے۔

درمختار میں رمضان کے چاند کے بارے میں ہے:

”وقُبِلَ بلادعوی وبلا لفظ ”أشهد“ وبلا حکم ومجلس قضاء لانهٗ خبر لا شهادة للصوم الخ“.

(اور رمضان کے چاند میں دعوے کے بغیر اور ”میں گواہی دیتا ہوں“ کے الفاظ کے بغیر اور قاضی کے حکم اور مجلس قضاء کے بغیر عادل کی بات قبول کی جائے گی؛ کیوں کہ یہ خبر ہے، شہادت نہیں۔)(۱)

اور اسی میں عید کے چاند کے بارے میں فرمایا:

”وشُرِطَ للفطر مع العلة والعدالة نصاب الشهادة ولفظ أشهد الخ.“

(اور عید الفطر کے چاند کے لیے مطلع صاف نہ ہونے کے ساتھ اور چاند کی خبر دینے والوں کے عادل ہونے کے ساتھ نصاب شہادت اور لفظ ”اشہد“ بھی شرط ہے۔)(۲)

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے فرمایا:

”اعلم ان ما کان من باب الدیانات فانهٗ یکتفی فيه بخبر الواحد العدل کهلال رمضان وماکان من حقوق

---

(۱) الدر المختار مع الشامی: ۲/۳۸۵-۲/۳۸۶

(۲) الدر المختار مع الشامی: ۲/۳۸۵-۲/۳۸۶

العباد وفيه الزام محض كالبيوع والأملاك ، فشرطه العدد والعدالة ولفظ الشها دة مع باقی شروطها ومنه الفطر الخ.''

(جاننا چاہیے کہ جو امر باب دیانات سے ہو اس میں ایک عادل کی خبر کافی سمجھی جاتی ہے، جیسے رمضان کا چاند اور جو امر حقوق العباد میں سے ہو اور اس میں الزام محض ہو جیسے تجارتیں اور املاک، تو باقی شرطوں کے ساتھ اس کی شرط گواہوں کا متعینہ عدد، ان کی عدالت اور لفظ شہادت ہے، اور انہی امور میں سے ایک افطار بھی ہے۔)(۱)

اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ عید کے چاند میں جب شہادت ضروری تو اس کے باقی شروط مثل مجلس قضا وغیرہ بھی ضروری ہوں گے، جہاں قاضی نہیں ہیں، ان علاقوں کے بارے میں علامہ عبدالحی رحمہ اللہ کی رائے گزری کہ عالم ثقہ اس کے قائم مقام ہے اور علامہ بنوری رحمہ اللہ کی رائے گزری کہ وہاں صرف خبر پر معاملہ ہوگا، شہادت کی ضرورت نہیں۔ درمختار میں بھی اسی طرح لکھا گیا ہے، صاحب بحر نے بھی اسی کو لیا ہے۔ یہ مسئلہ اوپر عرض کر چکا ہوں۔

تاخیر شہادت کا حکم

اگر کوئی شخص شہادت عند القاضی میں تاخیر کرے تو اس کا کیا حکم ہے، اس کے متعلق فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ شہادت دینے میں تاخیر کرنا بعض صورتوں میں فسق کا موجب ہے جس سے شہادت مردود ہو جاتی ہے۔

چناں چہ علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے "الاشباہ والنظائر" میں لکھا ہے :

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۲۷

'' شاهد الحسبة إذا أخَّرَ شهادتَه بغير عذر لا يُقْبَلُ لفسقه.'' (۱)

اور فتاوی عالم گیری میں شیخ خواہر زادہ رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے:

'' إن في حقوق العباد إذا طلب المدعيّ من الشاهد ليشهد له فأخّر من غيرعذر ظاهر، ثم أدّى بعد ذلک لاتُقْبَلُ شهادة هذا الشاهد لأنّ بالتأخير من غيرعذر صَارَ فاسقاً، كذا في الظهيرية.'' (۲)

(حقوق العباد کے بارے میں اگر مدعی نے گواہ سے مطالبہ کیا کہ وہ اس کے حق میں گواہی دے اور وہ بغیر کسی ظاہری عذر کے تاخیر کر دے اور اس کے بعد گواہی ادا کرے، تو اس گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ کیوں کہ بلا عذر تاخیر کرنے کی وجہ سے وہ فاسق ہو چکا ہے۔)

مگر علامہ رافعی رحمہ اللہ نے حاشیہ ابوالسعود رحمہ اللہ سے یہ بھی نقل کیا ہے:

'' يُشْتَرَطُ لفسقه بالتأخير بعد العلم بالحرمة من غير عذر ظاهر تَعيُّنُه لأداء الشهادة.'' (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر سے شہادت اس وقت مردود ہوتی ہے جب کہ تین شرطیں پائی جائیں: (۱) ایک یہ کہ یہ تاخیر بلا عذر ہوئی ہو۔ (۲) دوسری یہ کہ تاخیر کی حرمت کا علم ہو۔ (۳) تیسری یہ کہ اس کے علاوہ کوئی اور اداشہادت کے لیے موجود نہ ہو۔

---

(۱) الأشباه و النظائر: ۲/۳۲۴

(۲) فتاوی عالمگیری: ۳/ ۴۶۷

(۳) تقریرات الرافعی علی ردالمحتار: ۶/۲۰

پھر یہاں علما میں ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ شہادت میں تاخیر سے اس کا غیر مقبول ہونا ہر قسم کی شہادت کے بارے میں ہے یا خاص حرمۃ فروج کے سلسلہ میں ہے۔ علامہ حموی رَحِمَہُ اللہُ نے حاشیہ الاشباہ میں اس پر کلام کیا ہے، اور ہر قسم کی شہادت میں تاخیر کو موجب فسق قرار دئے جانے کی تائید کی ہے۔[1]

پس اگر بلا عذر شہادت دینے میں تاخیر کریں تو مذکورہ شرائط کے پائے جانے کی صورت میں چاند کے معاملہ میں بھی شہادت رد کر دینا مناسب اور قرین قیاس ہے؛ کیوں کہ جب معاملہ رمضان وعید کا ہوتا ہے تو اس کی اہمیت سب کو معلوم ہوتی ہے پھر بھی شہادت میں تاخیر ضرور موجب فسق ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم

رہا یہ مسئلہ کہ کتنی تاخیر موجب رد ہوگی، حموی رَحِمَہُ اللہُ نے قنیہ کے حوالے سے اس میں اختلاف کا ذکر کیا ہے، پھر بعض فضلا سے نقل کیا ہے کہ مدار اس پر ہے کہ قاضی کے پاس حاضر ہو کر شہادت دینے پر قدرت ہو، یعنی اتنی تاخیر کرنا جو قاضی کے پاس حاضر ہونے کے لیے درکار ہے وہ موجب فسق نہ ہوگی اور اس سے زائد تاخیر موجب فسق ورد ہوگی۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

”قال بعض الفضلاء: بل المدار علی التمکن من الشهادة عند القاضی.“ (۲)

لہٰذا اگر شہادت دینے میں اس قدر تاخیر کیا کہ قاضی کے پاس حاضر ہونے میں اس قدر وقت کی ضرورت نہیں تھی، تو اس شخص کی شہادت موجبِ فسق ہوگی اور مردود قرار دی جائے گی اور اگر تاخیر اس قدر ہوئی ہے کہ اس قدر وقت کی ضرورت تھی تا کہ

---

(۱) دیکھو: الاشباہ مع الحموی: ۳۲۴/۲

(۲) حموی علی الاشباہ: ۳۲۴/۲

قاضی کے پاس آسکے تو یہ تاخیر موجب فسق نہ ہوگی اور قبول کرلی جائے گی۔

حدودِ قضا

بعض صوبوں میں جہاں نظام قضا موجود ہے جیسے صوبۂ بہار اور اڑیسہ، اگر وہاں کا قاضی چاند ہونے کا ثبوت ہونے کے بعد اعلان کرتا ہے تو وہاں کے قاضی کا فیصلہ اس کے حدودِ قضا کے مسلمانوں کے لیے لازم و واجب العمل ہے۔

عالمگیری میں یہ جزئیہ لکھا ہے کہ:

" إذا قلد السلطان رجلاً قضاء يوم يجوز ويتأقت وإذا قيده بالمكان يجوز و يتقيد بذلک المکان".

(اگر سلطان نے کسی شخص کو ایک دن کے لئے قضاء کا عہدہ سونپا تو یہ جائز ہے اور وہ ایک دن سے موقت ہوگا اور اگر سلطان نے اس کو کسی جگہ کے ساتھ مقید کیا تو یہ بھی جائز ہے اور اسی مکان وجگہ کے ساتھ مقید ہوگا۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ قاضی کا عہدہ زمانے سے بھی مقید ہوسکتا ہے اور جگہ کے ساتھ بھی مقید ہوسکتا ہے، لہٰذا جس قدر اختیار ہو اسی کے دائرہ تک اس کا فیصلہ نافذ ہو گا، اور اس دائرے کے باہر اس کی حیثیت قاضی کی نہ ہوگی، لہٰذا اس کا حکم و فیصلہ بھی نافذ نہ ہوگا۔

اس سلسلے میں حضرات فقہائے کرام کا بیان بہت واضح ہے، علامہ ابن الہمام وعلامہ شامی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ:

" والقاضی لو أَخْبَرَ قاضيَ البلد الآخر بأنّه ثَبَتَ عنده

---

(۱) فتاوی عالمگیری:۳/۳۸۵

بِبَيِّنَةٍ قَبِلَهَا حقَّ فلان الكائن في بلد القاضي الآخر لم يجز العمل به؛ لأن إخبار القاضي لايثبت حُجّةً فيغير محلِّ ولايته.''

(قاضی اگر دوسرے شہر کے قاضی کو یہ خبر دے کہ میرے پاس قابل قبول گواہی کی بنیاد پر فلاں شخص کا حق جو دوسرے قاضی کے شہر میں رہتا ہے ثابت ہو گیا تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں؛ کیوں کہ قاضی کی خبر اس کے حدود ولایت کے باہر حجت نہیں ہو سکتی۔)(۱)

اس سے صاف طور پر یہ بات ثابت ہو گئی کہ قاضی کا حکم و فیصلہ اس کے حدودِ اختیار ہی میں واجب التعمیل و نافذ العمل ہوتا ہے، اس کے باہر وہ حجت نہیں ہوتا۔

قاضی کے اعلان کا درجہ

قاضی صاحب کی طرف سے اگر ریڈیو یا ٹیلی ویژن کے ذریعہ متعینہ الفاظ میں اعلان ہوتا ہے تو یہ اعلان اس کے حدود قضا کے لیے اعلانِ سلطان کے حکم میں ہوگا؛ وجہ یہ ہے کہ جب قاضی امام المسلمین کی جانب سے ولایت قضا پر فائز ہوا ہے تو وہ اس کی جانب سے اس کا بھی مجاز ہے کہ وہ اپنے حدود قضا میں رویت کا اعلان کرے، لہٰذا اس کا اعلان اعلان سلطان کے حکم میں ہے۔ وھو ظاھر.

لیکن جہاں اسلامی سلطنت ہی نہ ہو وہاں کے لوگوں کے لیے مسلمانوں کا منتخب قاضی بھی سلطان کے حکم میں ہوتا ہے؛ لہٰذا اس کا اعلان بھی اعلان سلطان کے درجے میں مانا جائے گا؛ کیوں کہ جہاں سلطان نہ ہو وہاں کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ علما کی جانب رجوع کریں اور ایسی جگہوں پر متدین و ثقہ عالم حاکم و سلطان کے

(۱) فتح القدیر: ۶/۳۸۲، رد المحتار: ۴/۳۶۵

حکم میں ہوتا ہے۔(۱)

کمیٹی کے فیصلہ کے حدود

ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں جہاں اسلامی حکومت نہیں ہے، اگر ایک صوبہ کے قاضی یا رویت ہلال کمیٹی نے شرعی اصولوں کی روشنی میں رویت ہلال کا اعلان کیا تو یہ صرف اسی صوبے کے مسلمانوں کے لیے واجب العمل ہوگا اور دوسرے علاقے کے مسلمانوں کے حق میں اس کا درجہ محض ایک خبر کا ہوگا۔

" قال ابن الماجشون لا يلزمهم بالشهادة الأ أهل البلد الذى تثبت فيه الشهادة إلا أن يثبت عند الإمام الأعظم فليزم الناس كلهم لأن البلد في حقه كالبلد الواحد إذ حكمه نافذ في الجميع. " (۲)

لہٰذا دوسرے علاقوں کے مسلمانوں پر اس کی تعمیل واجب نہ ہوگی؛ بل کہ وہ محض ایک خبر ہے جس پر کوئی اعتماد کرے تو عمل کرسکتا ہے ورنہ نہیں۔

اگر غیر مسلم اعلان کرے تو؟

ریڈیو پر رویت ہلال کا اعلان کرنے والا مسلمان ہونا ضروری ہے، اگر چہ کہ ریڈیو کو اس کا پابند کیا جائے کہ وہ از خود چاند کا اعلان نشر نہ کرے؛ بل کہ علما کے فیصلہ ہی کو ان ہی کے حوالے سے نشر کرے اور وہ اس کی پابندی بھی کرے کہ علما کی طرف سے جن الفاظ میں فیصلہ دیا گیا ہے، بلا ردو بدل اس کو نشر کرے، تب بھی کسی غیر مسلم کا اعلان کافی نہ ہوگا؛ کیوں کہ فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ دیانات میں کافر کے قول کا اعتبار نہیں۔

(۱) عمدة الرعايه: ۲/۲۲۶

(۲) فتح الباري: ۴/۱۲۳

چناں چہ لکھتے ہیں:

”لايقبل قول الكافر في الديانات.“

(کہ کافر کے قول کا دیانات میں کوئی اعتبار نہیں۔)(۱)

اسی طرح دیگر کتب میں بھی لکھا ہے؛ لہٰذا کافر کا اعلان معتبر نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم

ابر آلود مطلع والے علاقوں کا حکم

جن علاقوں میں بالعموم مطلع ابر آلود رہتا ہے اور بہت کم چاند کی رویت ۲۹/ تاریخ کو ممکن ہوتی ہے، ایسی جگہوں پر ہمیشہ ۳۰/ دن کا مہینہ شمار کر کے رمضان وعیدین کا فیصلہ کرنا صحیح نہیں؛ بل کہ ایسے علاقوں میں ان کے قریب کے علاقوں کی رویت کا اعتبار کرنا چاہیے، جب کہ مطلع دونوں کا ایک ہو، ہمیشہ تیس دن کا اعتبار کرنا اور اس کے قرب وجوار کے متحد المطلع علاقوں کی رویت کا اعتبار نہ کرنا صحیح نہیں۔ اسی طرح محض ماہرین فلکیات کا قول بھی اس بارے میں معتبر نہ ہوگا۔

ریڈیو کے اعلان پر اعلان

رہا یہ سوال کہ ملک کے چند شہروں یا صوبوں کی رویت ہلال کمیٹی کے ذمے داران کی طرف سے رویت کے ثبوت کا فیصلہ ہو جانے پر ان جگہوں کے ریڈیو اسٹیشن ان کی طرف سے رویت کا جو اعلان کرتے ہیں، دوسرے علاقوں کے ذمے داران کس حد تک ان اعلانات پر اعتماد کر سکتے ہیں؟ کیا ان اعلانات کی بنیاد پر وہ رویت کا ثبوت مان کر اپنے علاقوں میں اعلان کر سکتے ہیں اور اس کے لیے کیا کم از کم تین جگہوں کا اعلان درکار ہوگا؟

---

(۱) عالمگیری: ۳۴۲/۵

اس کے لئے حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ ودیگر علماء نے جو تجویز کی ہے وہ بہتر ہے۔آپ نے ”**جواهر الفقه**“ میں لکھا ہے:

”حکومت ہر بڑے شہر میں ذیلی کمیٹیاں قائم کرے،ان میں سے ہر ایک میں کچھ ایسے مستند علما کو ضرور لیا جائے جو شرعی ضابطہ شہادت کا تجربہ رکھتے ہوں اور ہر ذیلی کمیٹی کا کام صرف شہادت مہیا کرنا نہ ہو؛ بل کہ اس کو فیصلہ کرنے کا اختیار دیا جائے۔ یہ ذیلی کمیٹی اگر باقاعدہ شہادتیں لے کر کوئی فیصلہ کر دیتی ہے، تو فیصلہ تو شہادت کی بنیاد پر ہو چکا، اب صرف اعلان کا کام باقی ہے، اس کے لیے شہادت ضروری نہیں؛ بل کہ ذیلی کمیٹی کا کوئی ذمہ دار مرکزی کمیٹی کو ٹیلی فون پر محتاط طور پر جس میں کسی کی مداخلت کا خطرہ نہ رہے، ذیلی کمیٹی کے اس فیصلہ کی اطلاع دے دے اور مرکزی کمیٹی اس صورت میں اس کو اپنا فیصلہ کہہ کر نہیں؛ بل کہ ذیلی کمیٹی کا فیصلہ بتلا کر اس طرح نشر کرے کہ مرکزی کمیٹی کے سامنے کوئی شہادت نہیں آئی؛ بل کہ فلاں ذیلی کمیٹی نے جس میں فلاں فلاں علما شریک ہیں شہادت کی بنیاد پر یہ فیصلہ کیا ہے ہم اس فیصلہ پر اعتماد کر کے اعلان کر رہے ہیں۔“(۱)

اس تجویز میں حکومت کا ذکر ہے؛ لیکن اگر اسلامی حکومت نہ ہو جیسے ہندوستان تو وہاں علما بھی ہر شہر میں کمیٹیاں قائم کر کے، ایک کو مرکز بنا سکتے ہیں اور کسی بھی ذیلی کمیٹی کے فیصلہ کا اعلان ملک بھر کے لیے وہ کر سکتی ہے؛ لیکن صرف ریڈیو اسٹیشن کے اعلان پر جب کہ ایسی منظّم صورت نہ ہو، دوسری جگہوں کی کمیٹیاں، فیصلہ نہ کریں؛ بل کہ

(۱) جواهر الفقه: ۱/۴۰۲-۴۰۳

اور ذرائع ابلاغ سے تحقیق کر کے فیصلہ کریں جس کی صورت اوپر لکھی گئی ہے۔

ہاں البتہ مختلف ریڈیو اسٹیشن کسی جگہ کے بارے میں چاند ہو جانے کی خبر دیں اور استفاضہ کی صورت ہو جائے تو اس پر اعتماد کرنا درست ہے اور اس پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

رہا یہ سوال کہ کتنی جگہوں کا اعلان درکار ہوگا، تین جگہ کا یا اس سے زائد؟ تو اس سلسلے میں صحیح بات یہ ہے کہ جس قدر اعلانات پر کمیٹی کو وہاں چاند ہو جانے کا اطمینان ویقین ہو جائے اس قدر ضروری ہے۔

حضرت محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"بعض فقہا نے پچاس اور بعض نے کم وپیش کا عدد متعین کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ تعداد کوئی متعین نہیں، قاضی یا ہلال کمیٹی کے اعتماد پر مدار ہے، بعض اوقات سو آدمیوں کی خبر بھی کم ہے اور بعض اوقات دس بیس کی خبر سے ایسا یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے۔"(۱)

یہاں ایک بات یہ بھی ضروری طور پر نوٹ کر لینے کی ہے کہ استفاضہ کی صورت جس کا ذکر اوپر آیا ہے، اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ مختلف جگہ کے ریڈیو اسٹیشن اپنے اپنے علاقوں کے قاضیوں یا کمیٹیوں کا فیصلہ سنائیں اور اگر ایک اسٹیشن سے بہت سے شہروں کے بارے میں چاند کی خبریں سن لینا استفاضہ خبر کے لیے کافی نہیں۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبریں سن لینا استفاضہ خبر کے لیے کافی نہیں؛ بل کہ استفاضۂ خبر جب سمجھا جائے گا

---

(۱) رویت ہلال:۴۳

جب دس بیس جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ نشر کریں"(۱) واللہ اعلم

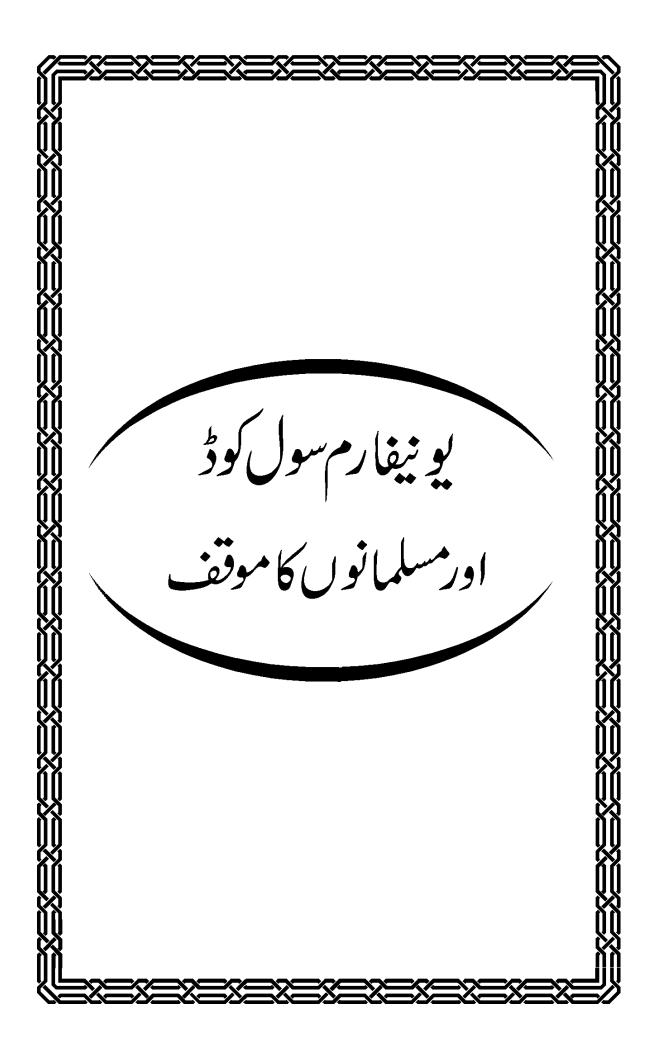
فقط

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ

مہتمم مدرسہ مسیح العلوم، بیدواڑی بنگلور

(۱) رویت ہلال:۴۳

یونیفارم سول کوڈ
اور مسلمانوں کا موقف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یونیفارم سول کوڈ اور مسلمانوں کا موقف

آج کل یونیفارم سول کوڈ کے نفاذ کا مسئلہ پوری شدت سے اٹھایا جا رہا ہے اور اس کا ساتھ دینے والے، ساتھ دے رہے اور ہم نوا کر رہے ہیں؛ مگر مسلمانوں کا اس سلسلے میں کیا موقف ہے یا ہونا چاہیے؟ اس سلسلے میں بعض مدعیانِ اسلام کے مضامین سے عوام کو اشتباہ ہو جاتا ہے؛ لہٰذا ضروری معلوم ہوا کہ اس کی وضاحت کی جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام اور یکساں سول کوڈ کے مابین ایسا ہی تضاد ہے، جیسے ایمان و کفر میں ہے؛ کیوں کہ اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات و لائحۂ عمل ہے، جس کے اپنے قوانین ہیں، اپنے اصول ہیں، اپنے ضوابط و کلیات ہیں اور یہ سب کے سب، کسی بشر و انسان کے بنائے ہوئے نہیں؛ بل کہ خالق بشر حضرت حق جل مجدہ کے بنائے ہوئے ہیں۔

اس لیے کہ اسلام میں حقِ قانون سازی، صرف اور صرف اللہ تعالی کو حاصل ہے: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ﴾ کہ حکم دینے کا اختیار صرف اللہ کو حاصل ہے، کسی انسان کو یا کسی اور مخلوق کو یہ حق حاصل نہیں، خواہ نبی ہو یا ولی، عالم ہو یا فاضل، فلسفی ہو یا سائنس دان، سب اللہ کے بندے ہیں، جن کو اللہ کے لائے ہوئے قانون پر بلا

چوں و چرا عمل کرنا ہے، ان کو قانون بنانے کا کوئی حق نہیں، اس کے برعکس یکساں سول کوڈ جو بنے گا، وہ انسانوں کی عقل وفہم، ان کے علم و تجربے کی بنا پر تیار ہوگا اور ظاہر ہے کہ اسلام نام ہے، اللہ کے قانون کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے اور پھر اس کے مطابق زندگی بسر کرنے کا اور یکساں سول کوڈ جب اللہ کے حکم کے خلاف، انسانوں کا بنایا ہوا قانون ہے؛ تو وہ اسلام کی ضد یعنی کفر ہوا؛ اس لیے اسلام میں اور یکساں سول کوڈ میں وہی نسبت ہے، جو ایمان اور کفر میں ہے؛ تو جس طرح ایک شخص کفر کو اختیار کر کے مسلمان و مومن نہیں ہوسکتا، بالکل اسی طرح یکساں سول کوڈ کو تسلیم کر کے بھی کوئی شخص دائرہ اسلام میں باقی نہیں رہ سکتا۔

مگر تعجب ہے ان مدعیانِ اسلام پر، جو ایک طرف اپنے آپ کو مسلمان کہتے اور لکھتے ہیں، اور دوسری طرف یکساں سول کوڈ کے نفاذ کو حق مانتے ہیں اور اس کے حق میں اپنا ووٹ پیش کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے لیے دو ہی راستے ہیں، یا تو صاف صاف اللہ کے قانون کو تسلیم کر کے یکساں سول کوڈ سے براءت کا اظہار کریں، یا یکساں سول کوڈ کو تسلیم کر کے دعوائے ایمان و اسلام سے دستبردار ہوجائیں۔ اور ''**یؤمِنُونَ بِبَعضٍ وَ یَکفرونَ بِبَعضٍ**'' کا فلسفہ جو منافقین نے بنایا تھا، جس کی تردید قرآن نے کی ہے، اس کو چھوڑ دیں، کیونکہ یہ فلسفۂ نفاق، اسلام میں نہیں چل سکتا۔

پھر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ہندوستان میں اسلام کا عائلی قانون ہی ایک ایسا قانون ہے، جس میں مسلمانوں کو قانونی طور پر تشخص حاصل ہے، اگر اس تشخص کو بھی ختم کردیا جائے گا اور یکساں سول کوڈ نافذ کردیا جائے گا تو پھر اہل اسلام کو قانونی طور پر کیسے تشخص حاصل ہوگا؟ اس لیے اہل اسلام کبھی بھی کسی قیمت پر بھی یونیفارم سول کوڈ کے حق میں رائے نہیں دے سکتے۔

یکساں سول کوڈ کے حامی جن پر مغربی افکار نے اپنا تسلط جمالیا ہے، ان کو اس سلسلے میں جو بات کھٹکتی ہے، وہ یہ کہ اسلام کا قانون موجودہ زمانے میں قابل عمل ہونے کی صلاحیت کھو چکا ہے اور یہ کہ اس میں ترمیم اور اصلاح کی ضرورت ہے؛ مگر یہ کھٹک اور شبہ خود ان کے ذہنوں کی پیداوار نہیں؛ بل کہ مستشرقین اور ان کے ہم نوا عناصر کی منفی و متعصب ذہنیت کا عکس ہے، جس سے یہ لوگ متأثر و مرعوب ہو گئے ہیں۔ اگر اسلام کے عائلی قوانین کا انصاف اور دیانت داری کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور اس عقل سے کیا جائے، جو مغربی افکار اور استشراقی عصبیت سے مرعوب نہ ہو؛ بل کہ آزاد ہو، تو کوئی وجہ نہیں کہ ان کی کھٹک اور شبہات کا ازالہ نہ ہو جائے، اسی طرح حضرات علمائے نے اس سلسلے میں جو جوابی اور تحقیقی کتابیں تحریر فرمائی ہیں، ان کا اگر کھلے دماغ اور غیر مرعوب ذہن و فکر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور مغرب زدہ عقلیت سے آزاد ہو کر حقیقی عقلیت پسندی کا ساتھ دیا جائے؛ تو میں نہیں سمجھتا کہ اسلام کا قانون اور اس کی صداقت اور حقانیت مخفی رہ سکے گی۔

اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام پیش کیا ہے، یا نکاح کا جو حکیمانہ فلسفہ پیش کیا ہے، دنیا کی کوئی طاقت اس سے بہتر اور عمدہ اور معقول نہیں پیش کر سکتی، اسی طرح دوسرے احکامات بھی، یہ محض کوئی خوش فہمی نہیں؛ بل کہ ایک حقیقت اور نفس الامری واقعہ ہے، جس کا انکار اور تردید دلائل اور براہین کی روشنی میں آج تک نہیں کی جا سکی۔

اعتراض کرنے والے اعتراض تو برابر کرتے ہیں کہ مثلاً اسلام نے طلاق کا حق صرف مرد کو کیوں دیا؟ عورت کو کیوں نہیں دیا؛ مگر اس کی حکمتیں اور مصلحتیں جب سمجھائی جاتی ہیں اور عورت اور مرد کے مابین جو فطرتاً فرق ہے، اس کو عقل و علم کی روشنی میں واضح کیا جاتا ہے، تو اس کو ماننے کے بہ جائے یا دلائل کی روشنی میں اس کی

تردید کے بہ جائے، یہ عقلیت پسند مغرب زدہ لوگ پھر اپنی زبان وقلم سے وہی اعتراض دہرادیتے ہیں؛ نہیں معلوم کہ یہ عقلیت کی کونسی قسم ہے، جب جواب دے دیا گیا اور معقول جواب دے دیا گیا، تو اب ان کے لیے صرف دو ہی راستے ہیں، یا تو جواب کا جواب دلائل سے دیں یا تسلیم کرلیں؛ مگر افسوس کہ یہ لوگ صرف اعتراض دہرانے کو اپنی عقل پرستی کے ثبوت کے لیے کافی خیال کرتے ہیں۔

ابھی روزنامہ سالار، بابت: ۱۷/ جون ۱۹۹۵ء کی اشاعت میں پروفیسر بشیر حسین نے یکساں سول کوڈ پر ایک مضمون تحریر کیا ہے، جس میں انہوں نے مسلمانوں کو مشورہ دیا ہے کہ وہ یکساں سول کوڈ کو تسلیم کرلیں؛ اور ساتھ ہی ساتھ ''بی جے پی'' کی تعریف کی ہے کہ وہ یکساں سول کوڈ کے نفاذ کے حق میں ہے؛ مگر جناب پروفیسر صاحب سے یہ معلوم کرنا ہے کہ ''بی جے پی'' کا اگر کوئی مذہب نہ ہو اور اس کا اپنا کوئی قابل اعتماد قانونِ زندگی نہ ہو اور وہ مختلف مروجہ (LAWS) کو سامنے رکھ کر ایک مشترکہ سول کوڈ تیار کرنے کی محتاج ہو، تو اہل اسلام جن کے پاس خدا کا نازل کردہ محکم قانون ہے، جس میں معقولیت بھی ہے اور سماجی انصاف بھی ہے، وہ ایسے قانون کو کیوں ترک کردیں؟ کیا خدائی قانون پروفیسر صاحب کی نظر میں دنیا کے اور قوانین کے برابر ہے؟ پروفیسر بشیر حسین نے بعض اسلامی ممالک میں موجودہ اقدار کے مطابق تدوینِ قوانین کا حوالہ دیا ہے، اور کہا ہے کہ انھوں نے قوانین میں مختلف تبدیلیاں لائی ہیں؛ مگر پروفیسر صاحب نے یہ نہیں بتایا کہ قوانین میں تبدیلی لانے کے بعد بھی وہ قوانین اسلامی قوانین رہے یا نہیں؟ اور یہ کہ یہ تبدیلی کرنے والے قوانین میں تبدیلی کرکے کس پوزیشن میں ہوگئے؟ ظاہر ہے کہ اسلامی قوانین میں اگر اس طرح تبدیلی لائی گئی، جس سے اللہ کا قانون باطل ہوجاتا ہے، تو یہ صریح کفر

ہے، جس کے ارتکاب کے بعد کوئی شخص مسلمان نہیں رہ سکتا، خواہ اس فعل کا ارتکاب جاہل کرے یا عالم، فرد کرے یا جماعت، رعایا کرے یا حکومت، آج کئی ایسے ممالک ہیں جہاں اسلام پر رہنے ہی کو مشکل بنا دیا گیا ہے، جب کہ وہ اسلامی ممالک کہلاتے ہیں، تو کیا کسی اسلامی نام کے ملک میں اسلام کو بدل دیا جائے گا، تو وہ پھر بھی اسلام ہی رہے گا؟

پروفیسر صاحب نے مقنّنہ کو شریعت میں مداخلت کا حق دلانے کے لیے یہ دلیل دی ہے کہ خود مسلمانوں نے اپنے (Personal Law) پرسنل لا میں مداخلت کا حق تسلیم کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ ۱۹۳۹ء (Muslim Marriages Act) ''مسلم میرجس ایکٹ'' کی تحلیل اس کی مثال ہے، یہ ایکٹ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کے اجتہاد کا نتیجہ تھا۔ (۱)

مگر و پرفیسر صاحب نے یہ بتانے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے جو ایکٹ اپنے اجتہاد سے تیار کیا تھا، اس میں وہ کونسی اور کتنی دفعات ایسی ہیں، جن میں انھوں نے اسلامی قانون کو ترک کر کے، اپنے اجتہاد سے نیا قانون بنایا ہے؟ اگر وہ اس کو ثابت کرتے تو بات پوری ہوتی، صغریٰ ہے کبریٰ نہیں، پھر اس کلام سے نتیجہ کیسے برآمد ہوگا؟

پروفیسر صاحب کو سب سے پہلے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اجتہاد صرف ان مسائل میں ہوتا اور ہوسکتا ہے، جو منصوص نہ ہوں اور جو منصوص احکام و مسائل ہیں، ان میں اجتہاد کا کسی کو حق نہیں۔ اگر امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ جیسے مجتہدین بھی ہوں، تب بھی منصوص احکام میں اجتہاد کا حق نہیں رہے گا، ہاں! غیر منصوص احکام میں

(۱) سالار: ۱۷/ جون

اجتہاد ہوسکتا ہے، مگر اجتہاد کے معنے یہ نہیں کہ حرام کو حلال کر دیا جائے یا جو زمانہ کہے، اس کو مان لیا جائے؛ بل کہ اجتہاد نام ہے ادلۂ شرعیہ سے استنباطِ احکام کے لیے اپنی غایتِ سعی کو صرف کرنے کا۔(۱)

جو ادلۂ شرعیہ کو مدنظر نہ رکھ کر، زمانہ، حالت، دور وغیرہ کی بنیاد پر حکم و قانون بنایا جائے، تو اس کو فقہی اصطلاح میں اجتہاد نہیں؛ بل کہ دین کی تحریف کہتے ہیں۔ غرض یہ کہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ محض ایک دھوکہ ہے، جو پروفیسر موصوف نے بے سمجھے بوجھے، اپنے موقف کی تائید میں پیش کر دیا ہے، کبھی مسلمانوں نے شریعت میں مداخلت کو کسی کی طرف سے گوارا نہیں کیا۔

چلتے چلتے پروفیسر صاحب نے ایک بات یہ بھی کہی ہے کہ ہمارے علما کو یہ جان کر حیرت ہوگی کہ انھوں (حضرت تھانوی رحمہ اللہ) نے مولانا عبد الماجد دریابادی رحمہ اللہ کو ایک مکتوب میں کہا تھا کہ وہ اپنی مطلقہ بیوی کو عدت کی مدت کے بعد بھی نفقہ ادا کریں، ''شاہ بانو'' مقدمے میں سپریم کورٹ نے اسی نظریہ کو برقرار رکھا۔(۲)

مگر ہمیں اس پر کوئی حیرت نہیں؛ اور نہ کسی عالم کو اس پر حیرت ہوگی، البتہ اس پر ضرور حیرت ہے کہ پروفیسر صاحب نے ایک ذاتی مشورہ اور ایک قانونی حکم میں فرق محسوس نہیں کیا، کیا ایک ذاتی مشورہ جو کسی خاص حالت کی بنا پر دیا جائے اور ایک قانونی حکم جو اپنی جگہ اٹل ہوتا ہے، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں؟ کیا مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے کوئی شرعی فتوی اس کا صادر کیا تھا؟ اس کو ثابت کیا جا سکتا ہے؟ یہ حال ہے، جناب پروفیسر صاحب کے دلائل کا اور عقل وفہم کا، جس سے انھوں نے

(۱) أصول الفقه: لأبي زهرة: ۳۷۹

(۲) سالار

علما کے کلام کو سمجھا ہے ؎

بریں عقل و دانش بباید گریست

بہ ہر حال بتانا یہ ہے کہ یکساں سول کوڈ کسی طور پر بھی قابل تسلیم نہیں، اگر چہ بعض مدعیان علم و عقل اس کی تائید کر رہے ہیں؛ مگر جیسا کہ عرض کر چکا ہوں، اہل اسلام کے نزدیک یکساں سول کوڈ اور اسلام میں اسی طرح تضاد ہے، جس طرح ایمان و کفر میں تضاد ہے اور اس کو تسلیم کرنے کے بعد ملت اسلامیہ کا تشخص و امتیاز ختم ہو جائے گا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

قصر واتمام کے مسئلے
میں کیا مکہ ومنیٰ ایک شہر شمار ہوگا؟

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قصر واتمام کے مسئلے میں کیا مکہ ومنیٰ ایک شہر شمار ہوگا؟

سوال نامہ برائے سترہواں سیمینار

اس سے پہلے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بعض سیمیناروں میں حج سے متعلق بعض مسائل پر بحث وتحقیق کے بعد فیصلے کئے گئے تھے، اس وقت بھی حج سے متعلق ایک اہم مسئلہ پر شرعی بحث وتحقیق کے لیے آپ حضرات کو زحمت دی جارہی ہے، امید ہے کہ مسئلہ کی اہمیت کو سامنے رکھتے ہوئے پوری تحقیق وتفصیل سے جوابات تحریر فرمائیں گے، انشاء اللہ آپ حضرات کی تحقیق اور علمی ریاضت زیر بحث مسئلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے میں اکیڈمی کے لیے معاون ثابت ہوگی۔

یہ بات اہل علم پر مخفی نہیں کہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کے بعد کے ادوار میں منیٰ کی آبادی مکہ مکرمہ سے بالکل الگ اور خاصے فاصلے پر تھی، مکہ مکرمہ اور منیٰ کو دو الگ آبادیاں شمار کیا جاتا تھا، اس لیے اگر کوئی شخص مکہ اور منی دونوں میں ملا کر پندرہ ایام کے قیام کی نیت کرتا تھا تو بھی اس پر مسافر کے احکام جاری ہوتے تھے اور وہ مقیم کی امامت میں نماز ادا نہ کرنے کی صورت میں قصر کرتا تھا۔

یہ بات بھی اہل علم جانتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک مسافر کے لیے قصر رخصت نہیں ہے بلکہ عزیمت ہے۔

ادھر چند سالوں سے صورت حال میں تبدیلی آئی ہے، مکہ مکرمہ کی آبادی بڑھتے بڑھتے منیٰ بلکہ اس سے آگے تک پہنچ چکی ہے اور منیٰ سرکاری طور پر بلدیہ مکہ مکرمہ کا حصہ قرار پا چکا ہے۔

اس صورت حال نے ایک بڑا اہم فقہی سوال یہ پیدا کر دیا ہے کہ کیا اب بھی مکہ اور منیٰ کو الگ الگ آبادیاں مان کر وہی فتویٰ دیا جائے جو ماضی میں تھا کہ اگر ایک شخص مکہ اور منیٰ دونوں کو ملا کر پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرتا ہے تو وہ شرعاً مسافر ہی رہے گا، اور اس پر قصر لازم ہوگا، کیوں کہ عہد نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور قرون سابقہ میں ایسا ہی تھا صورت حال کی تبدیلی اور واقعاتی اور سرکاری دونوں سطح پر مکہ مکرمہ میں منیٰ کی شمولیت کی وجہ سے دونوں کو ایک آبادی تصور کیا جائے گا اور اگر دونوں کو ملا کر پندرہ یوم یا اس سے زائد قیام کا ارادہ ہو تو ایسے شخص کو مقیم مانا جائے گا اور اس پر مقیم کے احکام جاری ہوں گے؟

غالباً آپ کے علم میں یہ بات ہوگی کہ اس مسئلہ میں برصغیر کے علماء میں ایک سے زائد آراء پائی جاتی ہیں، اس کی وجہ سے حج پر جانے والے حضرات خاص طور پر کشمکش کا شکار ہوتے ہیں کہ کس رائے کو اختیار کر کے اس پر عمل کریں؟ اس لیے اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ دونوں آراء اور ان کے دلائل کا باریک بینی سے مطالعہ کر کے کوئی رائے قائم کی جائے اور ترجیحی رائے کے دلائل و وجوہات بھی تفصیل سے لکھے جائیں تا کہ اکیڈمی کو فیصلے تک پہنچنے میں سہولت ہو۔

جواب:

کسی شہر سے متصل آبادی اسی شہر کے حکم میں ہوتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات اس آبادی کو خواہ وہ شہر ہو یا گاؤں، اسی شہر کا ایک حصہ قرار دیتے ہیں جو اس سے متصل ہے، اور دوسرے حضرات اس کے خلاف اس کو اس کا حصہ نہیں مانتے، بلکہ اس کو الگ گاؤں یا شہر قرار دیتے ہیں۔

چناں چہ علامہ ابن نجیم المصری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے:

" وظاهر كلام المصنف أنه لايشترط مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر ، وفيه اختلاف وظاهر المجتبى عدم الاشتراط و هو الذي يفيده كلام أصحاب المتون كالهداية أيضاً ، وجزم في فتح القدير بالاشتراط ." (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ قصر کے لئے شہر سے متصل قریہ سے تجاوز کر جانے کے شرط ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، صاحب کنز الدقائق علامہ نسفی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ قصر کے لئے یہ شرط نہیں ہے، اور عام طور پر اصحاب متون کے کلام سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، اور صاحب فتح القدیر نے متصل آبادی سے تجاوز کو شرط ٹھہرایا ہے۔

ہاں اکثر حضرات نے اختلاف کا ذکر کئے بغیر یہ لکھا ہے کہ شہر سے متصل آبادی اسی شہر کے حکم میں ہے۔ چناں چہ:

(۱) مراقی الفلاح میں علامہ شرنبلالی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے مسافر کو کہاں سے قصر کرنا چاہئے؟ اس کا بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۲۶

''إذا جاوز بيوت مقامه ولو بيوت الأخبية من الجانب الذي خرج منه ، ويشترط أن يكون قد جاوز أيضا ما اتصل به أي بمقامه من فنائه كما يشترط مجاوزة ربضه ، وهوما حول المدينة من بيوت ومساكن ؛ فإنه في حكم المصر، وكذا القرى المتصلة بربض يشترط مجاوزتها في الصحيح.''

(وہ قصر کرے گا جب وہ اپنے مقام کے گھروں کی جانب سے جہاں سے وہ نکلا ہے، آگے بڑھ جائے گا، اگرچہ وہ چھپر کے مکانات ہی کیوں نہ ہوں، اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کے مقام سے ملے ہوئے فناء سے بھی آگے بڑھ جائے جس طرح یہ شرط ہے کہ شہر کے ربض سے آگے بڑھ جائے اور ربض شہر کے اطراف پھیلے ہوئے مکانات اور گھر ہیں؛ کیونکہ یہ بھی شہر ہی کے حکم میں ہیں، اسی طرح وہ گاؤں اور دیہات جو ربض شہر سے متصل ہیں ان سے بھی آگے بڑھ جانا صحیح قول میں شرط ہے۔)(۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ نے البنایہ شرح ہدایہ میں ''محیط'' کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

'' ويعتبر مجاوزة عمران المصر إلا إذا كان ثم قرية أو قرى متصلة بأرض المصر، فإنه حينئذ يعتبر مجاوزة القرى''.

(اور شہر کی عمارات سے تجاوز کر جانے کا قصر میں اعتبار ہے، مگر یہ کہ

---

(۱) مراقی الفلاح:۱۸۷

وہاں کوئی گاؤں یا چند قریے شہر سے متصل ہوں، تو اس وقت ان قریوں سے تجاوز کا بھی اعتبار ہوگا۔)(۱)

یہی بات علامہ شامی رحمہ اللہ نے شرنبلالی کی "الامداد" کے حوالے سے لکھی ہے، چناں چہ کہتے ہیں:

" وأشار إلى أنه يشترط مفارقة ما كان من توابع الإقامة كربض المصر، وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن، فإنه في حكم المصر، وكذا القرى المتصلة بالربض في الصحيح."

(انھوں نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ توابع شہر جیسے ربض شہر سے الگ ہو جانا قصر کے لئے شرط ہے اور ربض شہر وہ گھر اور عمارات ہیں جو شہر کے ارد گرد ہوتے ہیں، کیونکہ یہ بھی شہر کے حکم میں ہیں، اور اسی طرح صحیح قول پر وہ قریے جو ربضِ شہر سے ملے ہوئے ہوں، وہ بھی شہر میں داخل ہیں۔)(۲)

اور فتاوی عالمگیری میں بھی اسی بات کو واضح الفاظ میں نقل کیا ہے:

" الصحيح ما ذكر أنه يعتبر مجاوزة عمران المصر لا غير ، إلا إذا كان ثمة قرية أو قرى متصلة بربض المصر ، فحينئذ تعتبر مجاوزة القرى بخلاف القرية التي تكون متصلةً بفناء المصر؛ فإنه يقصر الصلاة وإن لم يجاوز تلك القرية ، كذا في المحيط ."

---

(۱) البناية: ۱۵/۳

(۲) شامی: ۵۹۹/۲

(صحیح وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ قصر کے لئے شہر کی آبادی سے تجاوز کر جانا معتبر ہے نہ کہ کسی اور سے، مگر یہ کہ وہاں کوئی گاؤں ہو یا کئی گاؤں ربض شہر سے ملے ہوئے ہوں، تو اس وقت ان قریوں سے بھی تجاوز کرنے کا لحاظ کیا جائے گا، برخلاف ان قریوں کے جو فناء مصر سے ملے ہوئے ہیں کہ آدمی قصر کرے گا اگر چہ اس قریہ سے آگے نہ بڑھا ہو۔)(۱)

ان عبارات فقہیہ سے دو باتیں معلوم ہوئیں:

(۱) ایک یہ کہ قصر کی ابتداء اس وقت ہوگی جب مسافر اپنے شہر و گاؤں کی عمارات سے اور ''ربض شہر'' یعنی شہر سے متصل اطراف واکناف کے گھروں اور عمارتوں سے تجاوز کر جائے، جب تک اس حد سے تجاوز نہیں کرے گا، اس کے لئے قصر کرنا جائز نہیں۔

(۲) دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ''ربض شہر'' یعنی شہر سے متصل گھروں وعمارتوں سے جو قریے اور گاؤں یا شہر ملے ہوئے ہوں وہ بھی شہر ہی میں داخل ہیں اس لئے قصر کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ مسافر ان سے بھی آگے بڑھ جائے، ان سے آگے بڑھنے سے پہلے قصر نہیں ہوگا۔

اس دوسرے مسئلہ سے یہ بات بھی مستفاد ہوئی کہ شہر سے متصل آبادیاں اسی شہر میں داخل مانی جائیں گی، اس لئے قصر ان سے آگے بڑھنے کے بعد ہوگا، اس سے پہلے نہیں ہوگا۔ اگر یہ آبادیاں مصر وشہر میں داخل نہ ہوتیں تو قصر ان سے پہلے ہی شروع ہو جانا چاہئے، معلوم ہوا کہ یہ متصل آبادیاں خواہ وہ گاؤں کی شکل میں ہوں یا شہر کی صورت میں، داخل شہر مانی جاتی ہیں۔

---

(۱) فتاوی عالمگیری: ۱/۱۳۹

علماء حنفیہ کے علاوہ اس سلسلہ میں دیگر ائمہ کرام کے مسلک میں بھی دوقول ملتے ہیں، ایک قول میں شہر سے متصل گاؤں اور قریوں کو شہر میں مانا گیا ہے جبکہ دوسرے قول میں اس کے خلاف ہے۔

چناں چہ شافعی فقہ کے امام علامہ ابواسحاق شیرازی رحمہ اللہ نے "**المهذب**" میں اس سلسلہ میں دوقول نقل کئے ہیں، وہ فرماتے ہیں:

" وإن كان في قرية وبقربها قرية ففارق قريته جاز له القصر ، وقال ابو العباس: إن كانت القريتان متقاربتين فهما كالقرية الواحدة فلايقصر حتى يفارقهما."

(اگر ایک قریہ ہے اور اس کے قریب ایک اور قریہ ہے تو اپنے قریہ سے الگ ہو جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہے، اور ابوالعباس رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دو قریے قریب قریب ہوں تو وہ ایک قریہ کی طرح ہیں، لہٰذا ان دونوں سے آگے جانے تک قصر نہیں کرے گا۔)(۱)

اور علامہ نووی شافعی رحمہ اللہ نے صرف دوسرا ایک ہی قول نقل کیا ہے:

"أما إذا كانت قريتان ليس بينهما انفصال فهما كمحلتين من قرية ، فيشترط مجاوزتهما بالاتفاق ، ...... وإن انفصلت إحداهما عن الأخرى فجاوز قريته جاز القصر، سواء قربت الأخرى منها أم بعدت."

(جب دو قریے اس طرح ہوں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی فصل وجدائی نہ ہو تو وہ ایک قریہ کے دو محلوں کی طرح ہیں، لہٰذا قصر کے لئے

(۱) المهذب: ۱/۱۹۲

ان دونوں سے آگے بڑھ جانا بالاتفاق شرط ہے،...... اور اگر ان میں سے ایک قریہ دوسرے سے الگ ہو اور مسافر اپنے قریہ سے آگے بڑھ جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہے، خواہ وہ دوسرا قریہ اس سے قریب ہو یا دور ہو۔)(۱)

اسی طرح فقہ شافعی کی کتاب ''مغنی المحتاج'' میں ہے:

'' **والقريتان المتصلتان يشترط مجاوزتهما، والمنفصلتان ولو يسيراً يكفي مجاوزة إحداهما''.**

(دو قریے جو آپس میں ملے ہوئے ہوں قصر کے لئے ان دونوں سے آگے بڑھ جانا شرط ہے، اور وہ دو قریے جو منفصل ہوں، اگر چہ دونوں میں تھوڑا ہی فاصلہ کیوں نہ ہو، ان میں صرف ایک سے بڑھ جانا کافی ہے۔)(۲)

ان حضرات نے ایک ہی روایت کا ذکر کیا ہے، اور انداز بیان ایسا ہے جیسے یہی قول ان حضرات کے نزدیک معمول بہا اور معتبر ہے۔

اور فقہ حنابلہ کے ایک معروف عالم مرداوی حنبلی رحمہ اللہ نے ''المقنع'' کی شرح ''**الانصاف فی معرفة الراجح من الخلاف**'' میں اس بارے میں فقہاء حنابلہ کے دو قول ذکر کئے ہیں، انہوں نے فرمایا:

'' **ظاهر كلامه أيضا و كثير من الأصحاب : جواز القصر إذا فارق بيوت قريته سواء اتّصل به بلد آخر أو لا،**

---

(۱) شرح مهذب: ۲۸۹/۴

(۲) مغنی المحتاج: ۲۶۲/۱

واعتبر أبو المعالي انفصاله ولو بذراع."

(مصنف (ابن قدامہ) کا اور بہت سے اصحاب کا ظاہر کلام یہی ہے کہ جب اپنے قریہ کے گھروں سے جدا ہو جائے تو قصر جائز ہے، خواہ اس سے متصل کوئی دوسرا شہر ہو یا نہ ہو، اور ابو المعالی رحمہ اللہ نے فصل ہونے کا لحاظ کیا ہے، اگر چہ فصل ایک ہاتھ ہی کا کیوں نہ ہو۔)(۱)

اس عبارت سے محقق ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے قریہ سے الگ ہو جانے پر قصر کیا جائے خواہ اس سے متصل کوئی شہر ہو یا نہ ہو، لیکن علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ کی دوسری کتاب "المغنی" میں انہوں نے اس کے خلاف یہ لکھا ہے:

" وإن كان للبلد محال كل محلة منفردة عن الأخرى كبغداد ، فمتى خرج من محلته أُبيُحَ له القصرُ إذا فارق محلتَه ، وإن كان بعضها متّصلاً ببعض لم يقصر حتى فارق جميعَها ، ولو كانت قريتان متدانيتين فاتّصل بناء إحداهما بالأخرى فهما كالواحدة ، وإن لم يتّصل فلكل قرية حكم نفسها".

(اگر شہر کے کئی محلے ہوں، ہر محلّہ دوسرے سے الگ ہو جیسے بغداد تو جب مسافر اپنے محلّہ سے نکل جائے تو اس کو قصر کرنا جائز ہے اور اگر وہ محلے بعض بعض سے ملے ہوئے ہوں تو اس وقت تک قصر نہ کرے جب تک کہ تمام محلوں سے تجاوز نہ کر جائے، اور اگر دو قریے قریب قریب

(۱) الانصاف: ۲/ ۳۱۷، نیز دیکھو: الفروع: ۲/ ۴۷

ہوں اس طرح کہ ایک کی عمارات دوسری سے متصل ہوں تو وہ دوقریے ایک کی طرح ہیں، اور اگر متصل نہ ہوں تو ہر ایک کا الگ مستقل حکم ہے۔)(۱)

نیز "الانصاف" میں علامہ مرداوی رَحِمَہُ اللّٰہُ اسی بناء پر فرماتے ہیں کہ:

" ظاهر كلام المصنف : أن أهل مكة ومن حولهم كغيرهم إذا ذهبوا إلى عرفة و مزدلفة ومنى وهو صحيح ، فلا يجوز لهم القصر ولا الجمع، على الصحيح من المذهب نص عليه و عليه أكثر الأصحاب."

(مصنف ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ مکہ والے اور اس کے اطراف و اکناف والے دوسرے (باہر سے آنے والے) لوگوں کی طرح ہیں، کہ جب وہ عرفہ ومزدلفہ اور منی جائیں تو صحیح مذہب کی بناء پر ان کے لئے قصر کرنا جائز نہیں اور نہ دو نمازوں کو جمع کرنا جائز ہے، اس کی تصریح کی گئی ہے اور اکثر اصحاب اسی پر ہیں۔)(۲)

فقہ مالکی کی کتاب: "مواهب الجليل" میں ہے:

" ولو كانت قريتان يتّصل بناء إحداهما بالأخرى فهما في حكم القرية ، وإن كان بينهما فضاء ، فلكل واحدة حكم الاستقلال."

(اگر دوقریے قریب ہوں اس طرح کہ ایک کی عمارات دوسری سے

---

(۱) المغنی: ۲/۹۷

(۲) الانصاف: ۲/۱۷

متصل ہوں تو وہ دو قریے ایک قریہ کے حکم میں ہیں اور اگر ان دونوں میں فضاء یعنی فصل ہو تو ہر ایک کا الگ مستقل حکم ہے۔)(۱)

علامہ دسوقی مالکی رَحِمَہُ اللہُ نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے:

"مثل البساتين المسكونة القريتان اللتان يرتفق أهل إحداهما بأهل الأخرى بالفعل وإلا فكل قرية تعتبر بمفردها إن كان عدم الارتفاق لنحو عداوة".

(سکونت پذیر باغات ہی کی طرح وہ دو قریے ہیں جن میں سے ایک کے رہنے والے دوسرے قریہ والوں سے بالفعل نفع اُٹھاتے ہیں، ورنہ ہر ایک قریہ الگ الگ مانا جائے گا اگر ان میں دشمنی وغیرہ کی وجہ سے آپسی تعاون نہ ہو۔)(۲)

اور اسی طرح کی بات فقہ مالکی کی دوسری کتاب "الفواكه الدوانى" میں بھی ہے، اس میں لکھا ہے:

"ومثل البساتين في اعتبار المجاوزة القريتان إذا اتصلتا أو اشتد قربهما بحيث يرتفق أهل كل واحدة بأهل الأخرى ، فلا يقصر المسافر من إحداهما حتى يجاوز الأخرى و ينفصل عن القريتين ، لا إن بعدت إحداهما من الأخرى ، أو كان بينهما عداوة بحيث لايرتفق أهل إحداهما بالأخرى ، فلا يعتبر في قصر المسافر من إحداهما مجاوزة الأخرى."

---

(۱) مواهب الجليل: ۱۴۳/۲
(۲) حاشية الدسوقي: ۳۵۹/۱

(قصر میں تجاوز کے معتبر ہونے میں باغات کی طرح وہ دو قریے بھی ہیں جو متصل ہوں یا بہت زیادہ قریب ہوں، اس طرح کہ ان میں سے ایک کے رہنے والے دوسرے قریہ والوں سے مددو نفع اُٹھاتے ہوں، لہٰذا جو شخص ان میں سے ایک سے سفر کرے وہ دوسرے گاؤں سے آگے بڑھنے، اور دونوں سے جدا ہونے تک قصر نہ کرے گا، لیکن اگر ان دو قریوں میں سے ایک دوسرے سے دور ہوں یا ان قریے والوں میں ایسی دشمنی ہو کہ ایک قریہ والے دوسرے قریہ والوں سے کوئی نفع وتعاون نہیں لیتے تو ان میں سے ایک قریہ سے سفر کرنے والے کو دوسرے سے آگے بڑھنے کا اعتبار نہیں۔)(۱)

ان عبارات سے مزید یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جن دو قریبی قریوں کے رہنے والے لوگوں میں آپسی تعلقات ہموار ہوں ان کا حکم ایک جیسا ہے، اس لئے قصر کے لئے ان دونوں سے تجاوز کرنا شرط ہے، برخلاف ان دو قریوں کے جن کے بسنے والے لوگوں میں اتفاق وارتفاق، اور آپسی رواداری نہ ہو، بلکہ دشمنی ہو تو وہ دو قریوں کے حکم میں ہیں۔

الحاصل: اس بحث سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں فقہاء کے مسالک میں دو قول وروایات ملتے ہیں، بعض نے دونوں کا ذکر کیا ہے اور بعض نے ایک کا، اور بعض نے بلا اختلاف ایک کا ذکر کیا ہے۔ اور ''الموسوعة الفقهية'' میں بھی جو چاروں ائمہ کے مسالک کی ترجمانی کے لئے لکھی گئی ہے، بلا کسی اختلاف کے یہی بات لکھی ہے:

---

(۱) الفواكه الدواني: ۱/۲۵۴

" القريتان المتدانيتان المتصل بناء إحداهما بالأخرى أو التي يرتفق أهل إحداهما بالأخرى فهما كالقرية الواحدة ، وإلا فلكل قرية حكم نفسها ، يقصر إذا جاوز بيوتها والأبنية التي في طرفها."

(وہ دو قریے جو قریب قریب ہوں، ان میں سے ایک کی عمارت دوسرے کے متصل ہو، یا وہ دو ملے ہوئے قریے جن میں سے ایک کے رہنے والے دوسرے سے نفع اُٹھاتے ہیں وہ ایک قریہ کی طرح ہیں، ورنہ ہر ایک کا اپنا مستقل حکم ہوگا، مسافر قصر کرے گا جب اس کے گھروں اور عمارات سے تجاوز کر جائے گا جو اس کے اطراف ہیں۔)(۱)

اس سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ یہ تمام ائمہ کا مسلک ہے، اور فی الجملہ اس پر سب کا اتفاق ہے، البتہ دو باتوں میں جزوی طور پر اختلاف ان عبارات سے مفہوم ہوتا ہے:

(۱) ایک تو یہ کہ محض ایک آبادی کا دوسری کے قریب ہو جانا دونوں آبادیوں کے ایک قرار دینے کے لئے کافی ہے یا اس کے ساتھ ان دو قریوں و آبادیوں کے رہنے والوں کا ایک دوسرے سے تعاون لینے دینے کا سلسلہ رہنا بھی اس کے لئے ضروری ہے؟ فقہاء مالکیہ کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ دو آبادیوں میں قربت کے ساتھ ساتھ ان کے رہنے والوں میں ارتفاق کا تعلق بھی ضروری ہے، جبکہ دوسرے فقہاء کے کلام میں یہ شرط نہیں معلوم ہوتی، بلکہ محض قربت کا ہونا کافی معلوم ہوتا ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ دو آبادیوں میں قربت کا ہونا ان دو کو ایک قرار دینے کے لئے کافی ہے یا ان دونوں میں اتصال بھی ضروری ہے؟ اس میں امام ابو اسحاق شافعی رحمہ اللہ

(۱) الموسوعة الفقهية: ۲۷/۲۷۹

نے ابوالعباس رحمہ اللہ کا جوقول نقل کیا ہے اس میں صاف ہے کہ:

''إن كانت القريتان متقاربتين فهما كالقرية الواحدة فلايقصر حتى يفارقهما.''

(اگر دو قریے قریب قریب ہوں تو وہ ایک قریہ کی طرح ہیں، لہٰذا ان دونوں سے آگے جانے تک قصر نہیں کرے گا۔)

اس کے برخلاف امام نووی رحمہ اللہ نے یہ نقل کیا ہے:

''وإن انفصلت إحداهما عن الأخرى فجاوز قريته جاز القصر، سواء قربت الأخرى منها أم بعدت.''

(اگر ان میں سے ایک قریہ دوسرے سے الگ ہو اور مسافر اپنے قریہ سے آگے بڑھ جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہے، خواہ وہ دوسرا قریہ اس سے قریب ہو یا دور ہو۔)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں حضرات شوافع کا اختلاف ہے، ایک روایت میں قربت کو کافی قرار دیا گیا ہے اور دوسری میں اتصال کو لازم ٹھہرایا گیا۔

اس کے بعد اب ہم اس بات کی طرف آتے ہیں کہ علماء حنفیہ کے دو اقوال میں سے کونسا قول معتبر ہے؟ اس بارے میں بھی عبارات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض نے قول اول کی تصحیح کی ہے جس میں قصر کے لئے صرف اپنے شہر کی حدود و عمارات سے تجاوز کو شرط کہا گیا ہے، چنانچہ علامہ مصری رحمہ اللہ نے ''النهر الفائق'' میں کہا ہے:

''وأما القرية المتصلة بالربض فظاهر كلامه أنه لايشترط مجاوزتها، وصحح الشارح بقرب المصر لا

يقصر وإلا قصر، والمختار أنه يقصر فيهما؛ لأنه جاوز الربض ، ومتى جاوز الربض فقد جاوز البلد''. (۱)

اسی طرح علامہ ظہیر الدین ولوالجی رَحِمَہُ اللّٰہ نے ''فتاوی ولوالجیہ'' میں اولاً یہ لکھا ہے:

''مسافر جب شہر سے نکلے اور اس کے قریب قریہ ہوتو اگر یہ قریہ شہر سے متصل ہوتو وہ داخل شہر ہے، لہٰذا وہاں قصر نہ کرے، اور اگر متصل نہ ہوتو قصر کرے''۔

اس کے بعد لکھا ہے:

''والمختار: أنه يقصر فيهما؛ لأنه جاوز الربض، وحين جاوز الربض فقد جاوز البلدة .'' (۲)

ان حضرات نے اس کو مختار کہا کہ قریہ وگاؤں خواہ متصل ہو یا متصل نہ ہو، ہر صورت میں اپنے شہر سے آگے بڑھ جانے کے بعد قصر کیا جا سکتا ہے؛ کیونکہ ربض شہر (یعنی شہر سے متصل مکانات) سے تجاوز کرنے کے بعد وہ شخص شہر سے تجاوز کر گیا ہے۔

مگر بعض نے اس کے برخلاف دوسرے قول کو صحیح کہا ہے، فتاوی تاتارخانیہ میں علامہ عالم بن العلاء دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہ نے لکھا ہے:

''والصحيح ما ذكرنا أنه يعتبر عمران المصر إلا إذا كانت ثمة قرية أو قرى متصلة بربض المصر ، فحينئذ يعتبر مجاوزة القرى.'' (۳)

---

(۱) النهر الفائق: ۱/۳۴۴

(۲) الفتاوى الولوالجيه: ۱/۱۳۱

(۳) فتاوى تاتارخانيه: ۱/۵۰۳

اسی طرح علامہ شرنبلالی اور علامہ شامی رحمہما اللہ نے بھی اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ ان کی عبارات اوپر نقل کی جا چکی ہیں، لہٰذا اب غور طلب یہ ہے کہ ان دو صحیح اقوال میں کس کو اصح مانا جائے؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دوسرا قول ہی معتبر ہے، اسی لئے بعض فقہاء نے صرف اسی کا ذکر کیا ہے، اور بعض کے کلام سے یوں مستفاد ہوتا ہے کہ وہ ربض شہر سے متصل قریہ اور فناء شہر سے متصل قریہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے دونوں اقوال میں تطبیق کی صورت بیان کرنا چاہتے ہیں۔

چناں چہ امام قاضی خان رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" وإن كانت القرى متصلةً بربض المصر فالمعتبر مجاوزة القرى ، هو الصحيح ، وإن كانت القرية متصلةً بفناء المصر ، لا بربض المصر يعتبر مجاوزة الفناء ، ولا يعتبر مجاوزة القرية ."

(اگر گاؤں شہر کے ربض سے متصل ہوتو ان قریوں سے تجاوز کا اعتبار ہوگا، اور یہی قول صحیح ہے، اور اگر قریہ فناء شہر سے متصل ہو، ربض شہر سے متصل نہ ہو، تو صرف فناء سے تجاوز کا اعتبار ہوگا، اور قریہ سے تجاوز کا اعتبار نہ ہوگا۔)(۱)

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے قاضی خان کے اس قول کا ذکر کیا اور اس پر کوئی جرح وتنقید نہیں کی، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اسی کو اختیار کیا ہے۔(۲)

الحاصل وہ قریے اور گاؤں جو شہر سے متصل ہوں وہ اصح قول کے مطابق اسی شہر

---

(۱) فتاوی قاضي خان على هامش الهندية:۱/۱۶۵

(۲) دیکھو:البحر الرائق:۲/۲۲۶

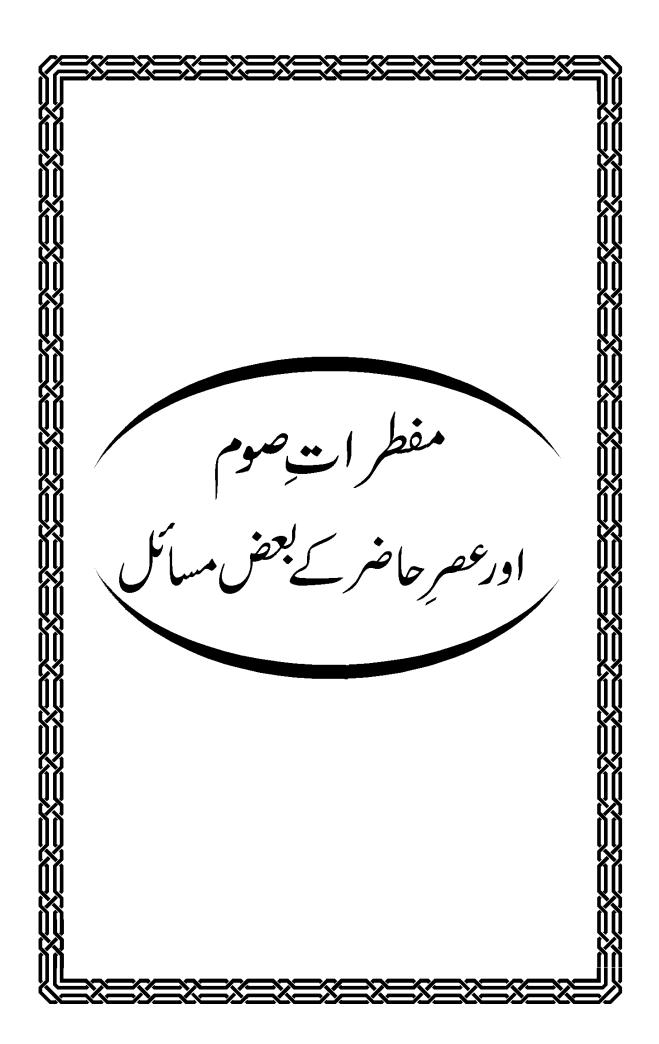
میں داخل ہیں، اس لئے وہ سفر واقامت میں اسی شہر کے تابع ہوں گے۔

اس بحث کے پیش نظر ہمارے زیرِ غور مسئلہ میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مکہ کے قریب کی آبادیاں، بالخصوص وہ آبادیاں جن کی عمارات مکہ کی عمارات سے متصل ہو چکی ہیں، جیسے منی ومزدلفہ یہ مکۃ المکرّمہ میں داخل ہیں، اس لئے کہ ان میں قربت ہی نہیں بلکہ پوری طرح اتصال بھی پایا جاتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ وہاں کے لوگوں کا آپسی ارتفاق بھی معلوم ومسلم ہے، بلکہ خود حکومت بھی ان کو ایک ہی قرار دیتی ہے، لہٰذا باتفاق ائمہ منیٰ ومزدلفہ مکہ میں داخل مانے جائیں گے۔ اور جب مکہ میں ان کو داخل مانیں گے تو لازمی طور پر قصر واتمام میں یہ مکہ کے تابع ہوں گے، لہٰذا مکہ میں اقامت ہو تو یہاں بھی اقامت مانی جائے گی اور اگر مکہ میں مسافرت ہو تو یہاں بھی مسافرت مانی جائے گی۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مفطراتِ صوم
اور عصرِ حاضر کے بعض مسائل

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مفطرات صوم اور عصر حاضر کے بعض مسائل

سوال نامہ برائے سترہواں سمینار

اسلام کے ارکان خمسہ میں سے ایک اہم رکن روزہ ہے، روزہ صبح صادق سے غروب آفتاب تک اکل وشرب اور جماع سے رکے رہنے کا نام ہے، اکل وشرب کا لفظ معروف ہے اور عام آدمی بھی اس کے متبادر مراد ومفہوم سے واقف ہے، کھانے اور پینے میں بنیادی طور پر حلق کے راستہ سے قابل خوردونوش اشیاء انسان کے معدہ تک پہنچتی ہیں، فقہاء نے اس کو سامنے رکھتے ہوئے اجتہاد سے کام لے کر اکل وشرب کے دائرہ کو وسیع فرمایا ہے اور کسی بھی چیز کے فطری منافذ کے ذریعہ جوف معدہ یا جوف دماغ تک پہنچنے کو ناقض صوم قرار دیا ہے۔

اس پس منظر میں قدیم فقہاء نے ناک، کان، آنکھ اور آگے اور پیچھے کے راستہ سے جسم میں داخل ہونے والی اشیاء سے روزہ ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کا ذکر کیا ہے، نیز ان میں سے بعض صورتوں میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے بھی پایا جاتا ہے، فقہاء نے عام طور پر فطری منفذ اور غیر فطری منفذ کے درمیان فرق کیا ہے، اس بات کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے کہ داخل ہونے والی شئی کسی جوف میں جا کر قرار پذیر ہوتی ہے

یانہیں ہوتی؟ نیز اس پر بھی بحث کی گئی ہے کہ مجوف اعضاء سے کون سے اعضاء مراد ہیں؟ اس موضوع کا تعلق ایک حد تک طب اور علم التشریح؟ سے بھی ہے، مثلاً دماغ کو قدیم اطباء جوف مانتے تھے، غالباً اسی پس منظر میں فقہاء نے جوف دماغ اور جوف بطن کا ذکر کیا ہے، لیکن موجودہ دور میں سائنسداں جوف دماغ کے قائل نہیں ہیں، یعنی وہ دماغ کے اندر کوئی ایسا مجوف حصہ نہیں مانتے جس میں داخل ہوکر کوئی شئ ٹھہر جائے اور قرار پذیر ہو۔

میڈیکل سائنس کی ترقی اور طریقہ علاج میں بعض اختراعات نے کچھ نئے مسائل پیدا کر دیئے ہیں، جن پر قرآن وحدیث کے ارشادات اور سلف صالحین کے مقرر کئے ہوئے اصول واجتہادات کی روشنی میں غور وفکر کرنے کی ضرورت ہے، اسی طرح کے چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

۱- امراض قلب سے متعلق بعض دوائیں وہ ہیں جنہیں نگلا نہیں جاتا بلکہ زبان کے نیچے دبا کر رکھا جاتا ہے، اگر روزہ کی حالت میں اس طریقہ پر مذکورہ دواء کا استعمال کیا جائے اور اس دواء کو یا لعاب میں مل جانے والے اس کے اجزاء کو نگلنے سے بچایا جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا، یہ مفسد صوم ہوگا یا نہیں؟

۲- جن لوگوں کو تنفس کا مرض ہوا نہیں بعض اوقات انہیلر استعمال کرنا پڑتا ہے، انہیلر کے ذریعہ ہوا اور اسکے ساتھ دوا- جو غالباً سفوف کی شکل میں ہوتی ہے- کا نہایت مختصر جزء پھیپھڑے تک پہنچایا جاتا ہے، گویا یہ جاتا تو حلق کے راستہ ہی سے ہے، لیکن معدہ میں نہیں جاتا بلکہ پھیپھڑے میں جاتا ہے، کیا روزہ کی حالت میں اس کا استعمال درست ہوگا؟

۳- بعض دوائیں بھاپ کے ذریعہ اندر لی جاتی ہیں، اس کا ایک سادہ طریقہ تو وہی

ہے جو قدیم زمانہ سے چلا آرہا ہے کہ ابلتے ہوئے گرم پانی میں دوا ڈال دی جاتی ہے اور اس سے نکلنے والی بھاپ کو ناک اور منہ کے ذریعہ کھینچا جاتا ہے، آج کل اس کے لیے بعض مشینی طریقے بھی ایجاد ہوئے ہیں، کیا اس طرح بھاپ کا لینا درست ہوگا؟

۴- موجودہ دور میں جسم کے اندر دواؤں کے پہنچانے کی ایک صورت انجکشن کی اختیار کی گئی ہے، جو جسم کے مختلف حصے میں لگائے جاسکتے ہیں، انجکشن کے ذریعہ دوا کسی خاص حصہ میں بھی پہنچائی جاتی ہے اور رگوں میں بھی پہنچائی جاتی ہے، تاکہ خون کے ساتھ پورے جسم میں اس کی رسائی ہوجائے، پھر بعض انجکشن محض دوا کی ضرورت پوری کرتے ہیں اور بعض وہ ہیں جو جسم کی غذا کی ضرورت پوری کرتے ہیں، پس انجکشن کے ذریعہ جسم کے اندر دوا پہنچانا یا جسم کی غذائی ضرورت کو پوری کرنا مفسد صوم ہے یا نہیں یا اس سلسلہ میں کچھ تفصیل بھی ہے؟

۵- جسم میں نمکیات کی کمی کو پورا کرنے اور غذا سے مطلوبہ قوت فراہم کرنے کے لیے "گلوکوز" چڑھایا جاتا ہے، یہ چونکہ ایک حد تک غذا کا متبادل ہے، اس لیے اس سے بھوک کا احساس کم ہوجاتا ہے اور بھوک کی وجہ سے پیدا ہونے والی کمزوری سے بھی آدمی محفوظ رہتا ہے، روزہ کی حالت میں کیا اس طرح گلوکوز کا استعمال درست ہوگا، جب کہ یہ فطری منفذ سے داخل نہیں کیا جاتا، لیکن اس کی وجہ سے ترک اکل وشرب سے پیدا ہونے والی کیفیت بھی انسان کے اندر متحقق نہیں ہوتی۔

۶- بعض سیال یا غیر سیال دوائیں پیچھے کے راستہ سے اندر پہنچائی جاتی ہیں، اسی طرح بواسیر کے مرض میں اندرونی مسوں پر مرہم لگایا جاتا ہے، اور امراض معدہ کی تحقیق کے لیے بعض آلات بھی اندر داخل کیے جاتے ہیں، یہ صورتیں روزہ کے لیے مفسد ہوں گی یا نہیں؟

۷- آگے کی راہ سے بھی بعض اشیاء اندر تک پہنچائی جاتی ہیں، جیسے مرد و عورت کے جسم میں مثانہ تک نلکی پہنچائی جاتی ہے، بعض امراض میں خواتین کی شرمگاہ میں سیال یا جامد دوا رکھی جاتی ہے یا مرض کی تحقیق کے لیے بعض آلات رحم تک پہنچائے جاتے ہیں، یہ صورتیں ناقض صوم ہیں یا نہیں؟

روزے میں دوا کا زبان کے نیچے رکھنا

قلبی امراض میں جو دوائیاں صرف زبان کے نیچے دبانے کی ہوتی ہیں اور حلق کے نیچے اُتاری نہیں جاتیں، ان کا حکم یہ ہے کہ ان سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اس کی فقہی نظیر مسواک کا روزے کی حالت میں استعمال ہے، جس کو بلا کراہت جائز قرار دیا گیا ہے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ:

" ولا بأس للصائم أن يستاك ، سواء كان السواك يابساً أو رطباً ، مبلولاً أو غيرَ مبلول ". (۱)

نیز اس کی نظیر یہ بھی ہوسکتی ہے کہ فقہاء نے عورت کو ضرورت کے موقعہ پر سالن کے چکھنے کی اجازت دی ہے، جیسے اس کا شوہر بدخلق ہو، بشرطیکہ وہ حلق کے نیچے نہ جائے۔ (۲)

بلکہ ان سب سے زیادہ واضح نظیر یہ جزئیہ ہے کہ فقہاء نے عورت کو اپنے بچے کی حفاظت کی خاطر کھانا چبانے کی بلا کراہت گنجائش دی ہے، مراقی الفلاح میں ہے کہ:

" وكره مضغه بلاعذر كالمرأة إذا وجدت من يمضغ

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۲۶۶

(۲) مراقی الفلاح: ۲۵۶، البحر الرائق: ۲/۴۸۹، در مختار و شامی: ۳/۳۹۵

الطعام لصبيها، أما إذا لم تجد بداً منه فلا بأس بمضغها لصيانة الولد". (۱)

اور بحر الرائق اور شامی میں ہے کہ:

" والمضغ بعذر بأن لم تجد المرأة من يمضغ لصبيها الطعام من حائض أو نفساء أو غيرهما ممن لا يصوم ولم تجد طبيخا". (۲)

جب اپنے بچے کی خاطر کھانا چبانے کی اجازت ہے تو خود اپنی حفاظت کے لیے ایسی دوا کا استعمال جو حلق میں نہ جائے، صرف زبان کے نیچے دبا لی جائے، جائز ہے۔ لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ اس کا کوئی حصہ حلق میں داخل نہ ہو، ورنہ روزہ یقیناً فاسد ہو جائے گا۔

روزے میں "انہیلر" کا استعمال

تنفس کی بیماری کے علاج کے لئے "انہیلر" کا استعمال درست نہیں، اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ اس سے ایک دوا (بصورت سفوف جیسا کہ سوال میں ہے یا بصورت سیال چیز جیسا کہ بعض کا کہنا ہے) ہوا کے ذریعے اندر پہنچائی جاتی، اور یہ اگر چہ ڈاکٹروں کے مطابق پھیپڑوں میں پہنچتی ہے، معدے میں نہیں، مگر یہ بات یقینی ہے کہ اس کو اسی راستے سے پہنچایا جاتا ہے جس سے کہ معدے کی طرف بھی راستہ جاتا ہے، اور معدے میں اس کے پہنچنے سے کوئی مانع بھی موجود نہیں ہوتا، اس لیے یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس کے کچھ اجزا کا پھیپڑوں کے بجائے معدے میں

---

(۱) مراقی الفلاح:۲۵۶

(۲) البحر الرائق: ۲/۴۸۹، شامی:۳/۳۹۵

چلا جانا عین ممکن ہے، لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ اس سے روزے کو فاسد قرار دیا جائے۔

وجہ یہ ہے کہ خود فقہا کرام نے لکھا ہے کہ:

”إن السبب یقوم مقام المسبب فی موضع الاحتیاط “.(۱)

اور یہاں دوا کا بذریعہ ”انہیلر“ پھیپڑوں میں پہنچانا سبب ہے معدے میں پہنچنے کا، لہٰذا اس کو بھی مسبب کے درجے میں مان کر روزے کے لیے اس کو مفسد قرار دینا چاہیے۔

اور اسی اصول پر فقہا کے کلام میں احتیاطاً وجوب کی کئی نظیریں ملتی ہیں، مثلاً

(۱) نوم کا ناقض وضو ہونا اسی سبب سے ہے کہ یہ سبب ہے استرخائے مفاصل کا ، اور وہ سبب ہے خروج ریح کا، جو حدث ہے، لہٰذا اس سبب کو مسبب کے قائم مقام قرار دیکر اس کو ناقض وضو مانا گیا ہے۔(۲)

(۲) دخول بلا انزال میں وجوب غسل کی وجہ بھی یہی ہے کہ عموماً یہ انزال کا سبب ہے، لہٰذا اگرچہ انزال نہ ہو، مگر دخول ہو جائے تو غسل کو واجب قرار دیا گیا۔

فقہا فرماتے ہیں کہ:

” لأنه سبب للإنزال وهو متغیب عن البصر فقد یخفی علیه لقلته، فیقام مقامه لکمال السببیة“.(۳)

(۳)”ایلاج فی الدبر“ کی صورت میں مفعول پر وجوب غسل کے بارے میں فقہا نے لکھا ہے کہ یہ وجوب احتیاطاً ہے۔(۴)

---

(۱) بدائع: ۱/۱۴۶، ۲/۳۳۱

(۲) بدائع: ۲/۵۳۵

(۳) ھدایہ: ۱/۱۹، اللباب فی شرح الکتاب: ۱۰، بدائع: ۱/۱۴۶

(۴) ھدایہ: ۱/۱۹ بدائع: ۱/۱۴۶، شامی: ۱/۲۹۹

(۴) اسی طرح اس شخص پر روزہ واجب قرار دیا گیا جس نے چاند دیکھا، مگر اس کی شہادت قاضی نے رد کردی، تو یہ شخص روزہ رکھے گا، اور اس کی وجہ احتیاط بیان کی گئی ہے۔(۱)

الغرض "انہیلر" اگر چہ پھیپڑوں کے لئے بنایا گیا ہو اور اس سے اصل نشانہ پھیپڑے بنتے ہوں، مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ اس سے معدے کو جانے والے راستے ہی سے پھیپڑوں میں یہ دوا پہنچائی جاتی ہے اور معدے میں اس کے اجزا کا چلا جانا بہت ممکن ہے، لہٰذا اس کے استعمال سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

ہاں چوں کہ ایسا شخص بغیر "انہیلر" کے رہے گا تو سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور بسا اوقات یہ بات اس کے لئے خطرہ بھی بن جاتی ہے اس لئے ایسے شخص کو روزہ چھوڑنے کی اجازت ہوگی، اور اگر صحت مل جائے تو قضا ورنہ فدیہ ادا کرنا ہوگا۔

(۳) روزہ میں بھاپ کے ذریعہ دوا

بھاپ کے ذریعہ دوا کا اندر پہنچانا روزے کو فاسد کر دیتا ہے، خواہ وہ پرانے طریقے کے مطابق ہو یا کسی نئے طریقے کے مطابق کسی مشین کے ذریعہ ہو۔ اور وجہ ظاہر ہے کہ اس سے بھاپ اور بھاپ کے ذریعہ دوائی حلق کے اندر جاتی ہے۔ اور اس کا مفسد صوم ہونا معلوم ومسلم ہے۔

(۴) روزے میں انجکشن

روزے کی حالت میں انجکشن کے سلسلہ میں اولاً دو باتیں قابل غور ہیں: ایک انجکشن کی صورت کے بارے میں کہ اس کا کیا اثر روزے پر پڑتا ہے؟ اور دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ انجکشن کس مقصد کے لئے لگایا جا رہا ہے؟ اور مقصد کے مختلف

(۱) ھدایہ: ۱/۱۱۷، البحر الرائق: ۲/۴۶۴

ہونے کے لحاظ سے اس کے شرعی حکم میں کیا فرق پڑتا ہے؟

(۱) جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے اہل طب نے بھی یہ بات واضح کردی ہے اور مشاہدہ بھی ہے کہ انجکشن میں سے بعض براہ راست گوشت میں اور بعض گوشت و پوست کے درمیان میں اور بعض راست طور پر پیٹ میں اور اکثر رگوں میں لگائے جاتے ہیں۔لہٰذا اب غور یہ کرنا ہوگا کہ ان میں سے کونسے انجکشن کا کیا حکم ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ انجکشن خواہ رگوں میں دیا جائے، جیسے عام بیماریوں کے اندر ہوتا ہے، یا گوشت یا پوست میں لگایا جائے ، جیسے ذیابیطس کے مریضوں کو ''انسولین'' پوست کے اندر لگاتے ہیں یا پیٹ میں لگایا جائے، جیسے کتا کاٹے ہوئے کو پیٹ میں لگاتے ہیں،سب کا حکم ایک ہے کہ ان سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

انجکشن کے بارے میں جمہور علما کی رائے یہی ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنے فتاوی ''امداد الفتاوی'' میں اسی کو اختیار کیا ہے،اسی طرح حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''فتاوی دار العلوم دیوبند'' میں اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''آلات جدیدہ کے شرعی احکام'' میں اور ''کلمۃ القوم فی انجکشن فی الصوم'' میں اسی کو اختیار فرمایا ہے۔

وجہ یہ ہے کہ فقہا کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ روزہ اس وقت ٹوٹتا ہے جب صورۃً یا معنیً افطار پایا جائے ،صورۃً افطار یہ ہے کہ منہ سے کوئی چیز نگل کر جوف معدہ میں پہنچائی جائے ،اور معنی افطار یہ ہے کہ جوف میں ایسی چیز پہنچائی جائے جس میں بدن کے لئے فائدہ ونفع ہو خواہ وہ غذا ہو یا دوا ہو، پھر جوف تک پہنچانے کی شرط یہ ہے کہ منفذ اصلی کے ذریعہ پہنچائی جائے۔ جب یہ باتیں پائی جائیں تو روزہ فاسد

ہوگا ورنہ روزہ باقی رہے گا۔ یہ تفصیل کتب فقہیہ میں موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرات فقہا کے مطابق روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جب کہ روزہ کو توڑنے والی چیز جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچے یا پہنچائی جائے اور یہ پہنچنا یا پہنچانا بھی ''منفذ اصلی'' کے ذریعہ ہو، جب یہ دو باتیں پائی جائیں تو روزہ فاسد ہوگا ورنہ نہیں، یعنی اگر روزے کو توڑنے والی چیز جوف معدہ یا جوف دماغ میں نہیں گئی یا گئی مگر ''منفذ اصلی'' کے ذریعے نہیں گئی تو اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

اس اصول پر غور کریں کہ انجکشن میں صورتِ افطار تو نہیں پائی جاتی؛ کیوں کہ انجکشن میں منہ سے دوا نہیں پہنچائی جاتی؛ بل کہ جیسا کہ معلوم ہے رگوں یا گوشت سے دوا داخل کی جاتی ہے، ہاں انجکشن میں معنیٔ افطار پائے جاتے ہیں؛ کیوں کہ بدن کے لیے فائدہ مند چیز ''دوا یا غذا'' جوف میں پہنچائی جاتی ہے؛ مگر اس کی جو شرط ہے کہ یہ پہنچانا ''منفذ اصلی'' کے ذریعہ ہو، یہ بات اس میں متحقق نہیں، اس لیے انجکشن سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

فقہا کے کلام میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں کہ معنی افطار پائے جانے کے باوجود منفذ اصلی کے ذریعہ جوف میں نہ پہنچنے کی بنا پر اس کو غیر مفسد مانا گیا ہے۔

(۱) فقہا نے روزے میں سرمہ لگانے کی اجازت دی ہے، اگر چہ کہ سرمے کا اثر حلق میں محسوس ہو؛ کیوں کہ یہ سرمہ حلق میں کسی منفذ اصلی سے نہیں پہنچا؛ بل کہ مسامات سے پہنچا ہے، اور آنکھ میں اور معدے یا دماغ کے مابین کوئی منفذ نہیں ہے۔

علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ ''بدائع الصنائع'' میں آنکھوں میں سرمہ ڈالنے کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اس کے جواز کی دلیل اس طرح بیان کرتے ہیں:

'' ولأنه لا منفذ من العين إلى الجوف ، ولا إلى الدماغ،

وما وجد من طعمه فذاک أثره ، لا عینه ، وأنه لا یفسد کالغبار والدخان". (۱)

اور علامہ شامی رحمہ اللہ سرمہ لگانے کے مسئلے پر وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" قال فی النهر : لأن الموجود فی حلقه أثرداخل من المسام الذی هو خلل البدن ، والمفطر أنما هو الداخل من المنافذ ، للاتفاق علی أن من اغتسل فی ماء فوجد فی باطنه أنه لا یفطر. (۲)

ان عبارات سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ محض جوف میں کسی چیز کا پہنچ جانا مفسد صوم نہیں ہے؛ بل کہ منفذ اصلی سے پہنچنا مفسد صوم ہے، اسی لیے سرمے اگر چہ آنکھوں میں ڈالنے کے بعد حلق میں محسوس ہو، اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

(۲) فقہا نے روزے کی حالت میں سر میں تیل ڈالنے اور اعضا بدن پر تیل لگانے کو جائز کہا ہے، حال آں کہ اس سے تیل بدن کے اندر پہنچتا ہے، اور اس کی تری اندر محسوس بھی کی جاتی ہے، مگر چونکہ "منفذ اصلی" سے نہیں پہنچتا، اور اصل وعین چیز نہیں پہنچتی؛ بل کہ اس کا اثر پہنچتا ہے اس لیے اس کو مفسد صوم نہیں مانا گیا۔ چناں چہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" و کذا لو ادهن رأسه وأعضاءه ، فتشرب فیه أنه لا یضره ؛ لأنه وصل إلیه الأثر لا العین". (۳)

---

(۱) بدائع الصنائع:۲/۲۳۷

(۲) شامی: ۳/۳۶۷

(۳) بدائع: ۲/۲۳۷

اور علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" أو ادهن لم يفسد صومه كما لو اغتسل ووجد برد الماء في كبده أو اكتحل ولو وجد طعمه في حلقه أو لونه في بزاقه أو نخامته في الأصح ، وهو قول الأكثر".

آگے چل کر فرماتے ہیں:

ولو وضع في عينيه لبناً أو دواءً مع الدهن فوجد طعمه في حلقه لا يفسد صومه إذ لا عبرة مما يكون من المسام". (۱)

(۳) غسل کرنے یا پانی سے بھگویا ہوا کپڑا سر یا بدن پر لپیٹنے سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا، حالانکہ اس عمل سے پانی کی ٹھنڈک وتری داخل بدن محسوس ہوتی ہے، وجہ اس کی بھی یہی ہے کہ اس کا اثر بدن میں جو محسوس کیا جاتا ہے وہ دراصل مسامات کے ذریعہ پہنچتا ہے، کسی منفذ اصلی سے نہیں پہنچتا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" والمفطر أنما هو الداخل من المنافذ ، للاتفاق على أن من اغتسل في ماء فوجد في باطنه أنه لا يفطر". (۲)

(۴) فقہا کرام نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو پیٹ میں یا سر کے اندر زخم ہو جائے اور وہ اس زخم میں اندر دوا پہنچائے تو اس سے اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، لیکن ان کے علاوہ کسی اور جگہ زخم ہو اور وہاں دوائی لگائی جائے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

(۱) مراقي الفلاح: ۲۳۶

(۲) شامي: ۳/۳٦۷

علامہ نسفی نے کنز الدقائق میں فرمایا کہ:

" داوی جائفة أو آمة بدواء ووصل الدواء الی جوفه أو دماغه أفطر". (۱)

اس کی وجہ یہی ہے کہ پیٹ کا زخم جس کو جائفہ کہتے ہیں اس میں دوا ڈالنے سے وہ جوف معدہ میں پہنچ جاتی ہے اور سر کے اندر دماغ کے زخم میں دوا ڈالی جائے تو وہ جوف دماغ میں پہنچتی ہے اس لئے اس کو مفسد قرار دیا گیا۔

(۵) مرد کی پیشاب گاہ میں اگر کوئی دوا ٹپکائی جائے، اور وہ مثانے تک پہنچ جائے تو فقہا میں اختلاف ہے کہ اس سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ روزہ فاسد نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ مثانہ اور جوف بطن میں کوئی منفذ اصلی ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی راستہ و منفذ نہیں ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ان میں منفذ ہے۔ یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ یہ بات ہر کس و ناکس محسوس کرتا ہے کہ پیشاب معدے ہی سے چل کر مثانے میں آتا ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس سے یہ سمجھا کہ دونوں کے درمیان منفذ ہے اس لئے پیشاب معدے سے مثانے میں آتا ہے؛ مگر ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں؛ بل کہ پیشاب کا معدے سے مثانہ میں آنا منفذ سے نہیں؛ بل کہ مسامات سے ہوتا ہے، وہ مسامات سے رس کر مثانے میں جمع ہوتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ پیشاب واپس معدے میں نہیں جا سکتا، اگر وہاں منفذ ہوتا تو جس طرح آیا تھا اسی طرح واپس بھی جا سکتا؛ مگر ایسا نہیں ہے۔

---

(۱) کنز الدقائق:۶۹

ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے اسی مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

" وهو مبنى على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أم لا ؟ وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق ، فقالا: لا، ووصول البول من المعدة الى المثانة بالترشح ، وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً ، كالجرة اذا سُدّ رأسها، وألقى في الحوض يخرج منها الماء، ولا يدخل فيها". (۱)

اور شامی رحمہ اللہ نے کہا کہ:

" والاختلاف مبنى على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أو لا؟ وهو ليس باختلاف على التحقيق ، والأظهر أنه لا منفذ له ، وانما يجتمع البول فيها بالترشح، كذا يقول الأطباء". (۲)

معلوم ہوا کہ اس مسئلے میں اختلاف دراصل جوف بطن ومثانے میں منفذ کے ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف پر مبنی ہے، اس سے اتنی بات معلوم ہوگئی کہ اگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ ثابت ہو جاتی کہ ان دو کے درمیان منفذ نہیں ہے تو وہ بھی یہی کہتے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ محقق ہو جاتا کہ دونوں میں منفذ ہے تو وہ بھی یہی فرماتے کہ روزہ فاسد ہو جائے گا۔

الغرض یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ مخارق اصلیہ ومنافذ اصلیہ سے جو چیز ڈالی جائے اور وہ جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچ جائے وہی مفسد صوم ہے۔

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۴۸۸

(۲) شامی: ۳/۳۷۲

بل کہ فقہا کے کلام سے یہ بات بھی صاف ہو جاتی ہے کہ کسی چیز کے مفسد صوم ہونے میں اصل جوف معدہ ہے کہ اگر اس میں کوئی چیز پہنچ جائے تو روزہ فاسد ہوگا، اور جوف دماغ میں پہنچنے کو اس لئے مفسد صوم مانا گیا ہے کہ جوف معدہ اور جوف دماغ کے مابین بھی منفذ اصلی موجود ہے، لہٰذا جو چیز دماغ میں پہنچے گی وہ اس منفذ کے ذریعے معدے میں بھی پہنچ جائے گی۔

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

" وفي التحقيق: أن بين الجوفين منفذاً أصلياً ، فما وصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن ". (۱)

اور شامی رحمہ اللہ نے اسی کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ:

" قال في البحر: و التحقيق أن بين الجوفين منفذاً أصلياً ، فما وصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن". (۲)

الغرض ان سب سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ محض کسی چیز کے بدن میں پہنچنے یا پہنچانے سے روزہ فاسد نہیں ہو جاتا؛ بل کہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جب کہ دو باتیں پائی جائیں: ایک یہ کہ وہ چیز جوف بطن میں پہنچے اور دوسرے یہ کہ "منفذ اصلی" کے ذریعے پہنچے۔

اس سلسلے میں بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی رحمہ اللہ کی ایک عبارت بالکل صاف و واضح ہے وہ فرماتے ہیں:

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۴۸۸

(۲) شامی: ۳/۳۷۶

"وما وصل الى الجوف أو الدماغ من المخارق الأصلية كالأنف والأذن والدبر بأن استعط أو احتقن أو أقطر فى أذنه فوصل الى الجوف أو الدماغ فسد صومه ، أما اذا وصل الى الجوف فلا شک فيه لوجود الأكل من حيث الصورة وكذا اذا وصل الى الدماغ لأن له منفذاً الى الجوف فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف ....
وأما ما وصل الى الجوف أو الدماغ من غير المخارق الأصلية بأن داوى الجائفة والآمة فان داواها بدواء يابس لا يفسد لأنه لم يصل الى الجوف ولا الى الدماغ ولو علم أنه وصل يفسد فى قول ابى حنيفة رحمه الله". (۱)

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب یہ دیکھنا چاہئے کہ عام طور پر جو انجکشن لگائے جاتے ہیں وہ رگوں میں دیے جاتے ہیں، اور یہ رگیں نہ تو جوف ہیں اور نہ منفذ اصلی، اسی طرح گوشت میں یا گوشت و پوست کے درمیان میں جو انجکشن لگائے جاتے ہیں وہ بھی منفذ اصلیہ میں نہیں ہے، لہٰذا مسئلہ صاف ہوگیا کہ انجکشن سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

(۲) اس کے بعد آیئے انجکشن کے مقصد کے لحاظ سے انجکشن کا حکم معلوم کرتے ہیں، انجکشن کبھی تو بیماری میں ضرورت کی وجہ سے لیا جاتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ دوائی بدن میں پہنچائی جاسکے، اور کبھی محض اس لئے لیا جاتا ہے کہ بدن میں قوت و طاقت پیدا ہو، اور اس کے لئے غذا پہنچائی جائے ۔ مگر روزہ کے فاسد ہونے یا نہ ہونے کے

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲/ ۲۲۷

لحاظ سے اس میں وہی بات ملحوظ رکھنی چاہئے جو اوپر عرض کی گئی، کہ انجکشن منفذ اصلی سے نہیں دیا جاتا، اس لیے انجکشن کی کسی بھی صورت میں اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، خواہ مقصد دوائی ضرورت ہو یا غذائی ضرورت؛ کیوں کہ روزے کے فاسد ہونے کی علت نہیں پائی گئی جیسا کہ تفصیلاً عرض کیا گیا۔

ہاں انجکشن لگانے کے مقصد کے پیش نظر اس کے جائز ہونے یا مکروہ ہونے میں اختلاف ہوسکتا ہے، کہ بلا ضرورت روزہ میں انجکشن لینا مکروہ ہوگا اور ضرورت میں لینا مکروہ نہ ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ دوا تو ضرورت ہے مگر غذا روزے کی حالت میں کوئی ضرورت نہیں؛ بل کہ روزے کی حقیقت کے خلاف ہے، لہٰذا اول صورت مکروہ نہیں اور دوسری صورت مکروہ ہوگی۔

اور اس کی فقہی نظیر یہ ہے کہ فقہا نے لکھا ہے کہ روزے کی حالت میں اطمینان حاصل کرنے کی غرض سے غسل کرنے، بھیگے ہوئے کپڑے بدن یا سر پر لپیٹنے، اور سر پر پانی ڈالنے کی امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اجازت دی ہے، مگر امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔ اور مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روزے میں اس طرح کرنا گویا بے چینی و پریشانی کا اظہار ہے، اور یہ بات کراہت سے خالی نہیں۔

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے کہ:

” وإنما كره الإمام الدخول فی الماء والتلفف بالثوب المبلول لما فيها من إظهار الضجر فی إقامة العبادة لا لأنه مفطر“. (۱)

---

(۱) شامی: ۳/۳۶۷، البحر الرائق: ۲/۴۷۱

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں: ایک تو یہ کہ روزہ میں پانی کا جسم پر یا سر پر ڈالنا، غسل کرنا، جسم پر کپڑا لپیٹنا مفسد و مفطر صوم نہیں، دوسرے یہ کہ امام صاحب نے اس کو مکروہ اس لیے کہا ہے کہ اس عمل سے عبادت سے بے چینی کا اظہار ہوتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اسی طرح جب کوئی بلا ضرورت ایسا انجکشن لیتا ہے جو غذا فراہم کرتا ہے تو اس سے بھی اگر چہ کہ روزہ نہیں ٹوٹتا، لیکن روزے سے پریشانی و بے چینی کا مظاہرہ ہوتا ہے، اس لئے یہ مکروہ ہوگا۔ اس کے برخلاف دوا کے طور پر انجکشن لینا ایک ضرورت ہے اور اس سے روزہ رکھنے میں سہولت ہوتی ہے اور پریشانی سے حفاظت کا سامان ہوتا ہے، اس لئے دوا کے طور پر لینا بلا کراہت جائز ہے، جیسے پانی سے تر کیا ہوا کپڑا سر یا بدن پر لپیٹنا ضرورت پر جائز ہے، اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور بعض صحابہ سے ثابت ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

"اسی پر فتوی ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں پیاس کی وجہ سے یا گرمی کی وجہ سے سر پر پانی ڈالا تھا، اس کو ابو داؤد نے روایت کیا ہے، اور ابن عمر رضی اللہ عنہ روزے کی حالت میں کپڑا بھگو کر اپنے اوپر لپیٹ لیتے تھے"۔ (۱)

اور علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

"عن أبی حنیفة أنه یکره للصائم المضمضة والاستنشاق لغیر الوضوء ولا بأس به للوضوء وکره الاغتسال وصب الماء علی الرأس والاستنقاع فی الماء

---

(۱) شامی: ۳/۴۰۰

والتلفف بالثوب المبلول لأنه اظهار الضجر عن العبادة. وقال أبو يوسف: لايكره وهو الأظهر لما روى أن النبى ﷺ صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم ولأن فيه إظهار ضعف بنيته وعجز بشريته فإن الإنسان خلق ضعيفا لا إظهار الضجر". (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ انجکشن اگر ضرورت کے لئے ہے تو بلا کراہت جائز ہے ورنہ بے چینی کا اظہار ہونے کی وجہ سے کراہت سے خالی نہیں۔

روزے میں گلوکوز چڑھانا

گلوکوز بھی چوں کہ عروق کے ذریعے چڑھایا جاتا ہے، لہٰذا اس کا مسئلہ بھی وہی ہے جو انجکشن کا ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا؛ کیوں کہ منافذ اصلیہ سے وہ نہیں پہنچایا جاتا، البتہ یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ ضرورت کی وجہ سے دیا جا رہا ہے یا بلا ضرورت؟ پہلی صورت میں جائز ہے اور دوسری صورت میں ناجائز ومکروہ؛ کیوں کہ اس میں بھی وہی بات ہے جو اوپر عرض کی گئی کہ اس سے روزے میں بے چینی کا مظاہرہ ہوتا ہے جو کہ عبادت سے بے چینی ہے اور یہ بات مکروہ ہے۔ پھر بلا ضرورت لینا روزے کی حقیقت کے منافی ہے، کیوں کہ روزے کا مقصد اللہ کے لیے بھوکا پیاسا رہنا ہے اور اللہ کے عشق ومحبت کا مظاہرہ ہے، اور بلا ضرورت گلوکوز چڑھانے سے بھوک و پیاس ختم ہو کر روزے کی حقیقت بھی ختم ہو جاتی ہے، اس لیے بلا ضرورت یہ جائز نہیں ہوگا۔

مقعد میں دوائی یا آلات کا روزے کی حالت میں داخل کرنا

سیال ہو یا جامد کسی بھی دوا کا مقعد میں داخل کرنا روزہ کو فاسد کر دیتا ہے، خواہ

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۴۹۰

بواسیر کے اندرونی مسوں پر مرہم کی صورت میں ہو یا اور کسی وجہ سے ہو؛ کیوں کہ سرین ایک منفذ ہے جس سے راست طور پر جوف معدہ کو راستہ ہے، اور یہ بات واضح ہے کہ جوف میں منفذ اصلی سے کسی بھی چیز کا داخل کرنا روزے کو فاسد کر دیتا ہے۔اسی لئے فقہا نے لکھا ہے کہ:

''حقنہ لگانے سے روزہ فاسد ہو جائے گا''۔(۱)

اور رہا تشخیص و تحقیق کے لیے مقعد میں آلات کا داخل کرنا تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، اس کی نظیر فقہا کا بیان کردہ یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے مقعد میں لکڑی یا اُنگلی داخل کی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، بشرط کہ لکڑی کا ایک حصہ باہر ہو، پورا اندر داخل نہ ہو جائے، اور انگلی خشک ہو، تر نہ ہو۔(۲)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

" وكذا روى عن محمد فى الصائم : اذا أدخل خشبة فى المقعد أنه لا يفسد صومه الا اذا غاب طرفا الخشبة . وهذا يدل على أن استقرار الداخل فى الجوف شرط فساد الصوم". (۳)

اور عالمگیری رحمہ اللہ میں ہے:

" ولو أدخل إصبعه فى إسته أو المرأة فى فرجها لا يفسد وهو المختار إلا إذا كانت مبتلة بالماء أو الدهن

---

(۱) بدائع: ۲/۲۲۷، شامی: ۳/۳۷۶

(۲) در مختار مع الشامی: ۳/۳۶۹

(۳) بدائع: ۲/۲۲۷

فحينئذ يفسد لوصول الماء أو الدهن". (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر مقعد میں کوئی آلہ داخل کیا جائے اور اس میں کوئی دوا یا پانی وغیرہ لگا نہ ہو تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، اور اگر اس پر دوا یا پانی لگا ہو تو چوں کہ وہ دوا یا پانی اندر رہ جائے گا اس لئے اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

پیشاب کے راستے سے دوا یا کوئی آلہ داخل کرنا

روزے کی حالت میں پیشاب کے راستے سے دوا یا کسی نلکی و آلے کے داخل کرنے کے بارے میں عورت و مرد کا حکم مختلف ہے، جہاں تک عورت کا مسئلہ ہے تو اس کے بارے میں معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کی فرج کے دو حصے ہیں: ایک داخل اور دوسرا خارج، فرج خارج کا حکم یہ ہے کہ اس میں کسی چیز کا داخل کرنا مفسد صوم نہیں، کیوں کہ یہ جوف نہیں اور نہ اس میں داخل کی گئی دوا وغیرہ جوف میں جاتی ہے، اسی لئے اس حصہ کو داخل بدن نہیں مانا جاتا؛ بل کہ خارج مانا جاتا ہے۔

اور فرج داخل اس کے برخلاف جوف کا ایک حصہ ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" قلتُ: الأقرب التخلص بأن الدبر والفرج الداخل من الجوف إذ لا حاجز بينهما و بينه، فهما في حكمه". (۲)

اسی لئے فقہا نے لکھا ہے کہ عورت کی شرمگاہ میں دوا وغیرہ ٹپکانے سے بالاتفاق اس کا روزہ جاتا رہے گا؛ کیوں کہ اس سے جوف میں وہ دوا پہنچ جاتی ہے۔

چنانچہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے بدائع میں فرمایا ہے کہ:

(۱) عالمگیری: ۱/۲۰۴

(۲) شامی: ۳/۳۷۲

" وأما الإقطارفی قبل المرأة فقد قال مشائخنا : انه یفسد صومها بالإجماع ، لأن لمثانتها منفذاً ، فیصل إلی الجوف". (۱)

البحر الرائق میں ہے:

" لأن الإقطار فی قبل المرأة یفسد الصوم بلاخلاف علی الصحیح". (۲)

اس لئے عورت کی فرج داخل میں دوا کا داخل کرنا یا کسی اور چیز خواہ وہ نلکی ہو یا کسی اور آلے کا داخل کرنا روزے کو فاسد کر دیتا ہے، بشرطہ کہ اس کا کوئی حصہ فرج خارج میں نہ رہے، ہاں اگر اس کا ایک حصہ فرج خارج میں یا باہر موجود ہو تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔

اس کی نظیر یہ جزئیہ ہے جو درمختار میں لکھا ہے کہ:

"ولو أدخلت قطنةً إن غابت فسد وإن بقی طرفها فی فرجها الخارج لا". (۳)

اور یہ بات ظاہر ہے کہ دوائیاں جب اندر پہنچانا ہوتا ہے تو اس کو پوری طرح اندر داخل کر دیا جاتا ہے، لہٰذا داخلی فرج میں دواء رکھ دینے سے روزہ فاسد ہو جائے گا، اسی طرح عورتیں جو لوپ لگا لیتی ہیں اس سے بھی روزہ فاسد ہو جاتا ہے؛ کیونکہ یہ بھی فرج داخل میں اندر رکھ دیا جاتا ہے۔

لیکن ڈاکٹر لوگ تشخیص و تحقیق کے لئے جو آلات استعمال کرتے ہیں یہ چونکہ

---

(۱) بدائع: ۲/ ۲۲۷

(۲) البحر الرائق: ۲/ ۴۸۸

(۳) در مختار: ۳/ ۳۶۹

فرج میں داخل کر کے نکال لئے جاتے ہیں، وہیں چھوڑ نہیں دیے جاتے، اس لیے ان سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، بشرطیکہ ان آلات پر کوئی دوا یا پانی وغیرہ لگا ہوا نہ ہو؛ کیوں کہ اندر داخل کی جانے والی چیز کا جوف ہی میں رہ جانا بھی فساد صوم کی شرط ہے۔

علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے اسی بات کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

" هذا يدل على أن استقرار الداخل فى الجوف شرط فساد الصوم". (۱)

نیز علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" ويشترط أيضاً استقراره داخل الجوف ، فيفسد اذا غيبها لوجود الفعل مع الاستقرار ، وان لم يغيبها فلا ؛ لعدم الاستقرار". (۲)

معلوم ہوا کہ ڈاکٹروں کے آلات اگر پانی و دوا لگے ہوئے نہ ہوں تو ان کو عورت کی شرمگاہ میں داخل کرنے سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

اور مرد کی پیشاب گاہ میں کسی چیز کا داخل کرنا اگر صرف "ذکر" کی حد تک ہو اور مثانے تک نہ پہنچے تو بالاتفاق اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

" وأفاد أنه لو بقى فى قصبة الذكر لا يفسد اتفاقاً ولاشک فيه".

(اگر دوا یا پانی پیشاب کی نالی ہی میں رہ جائے تو بالاتفاق روزہ

---

(۱) بدائع: ۲/ ۲۲۷

(۲) شامی: ۳/ ۳٦۸

فاسد نہیں ہوتا۔)(۱)

اور علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے "البحر الرائق" میں خلاصے کے حوالے سے لکھا ہے:

" وأما ما دام في قصبة الذكر فلايفسد اتفاقاً". (۲)

معلوم ہوا کہ اگر پیشاب کی نالی میں دوا یا کوئی آلہ داخل کیا جائے اور وہیں تک محدود ہو تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اگر وہ مثانے تک پہنچے تو اس میں اختلاف ہے کہ اس سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ روزہ فاسد نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

البحر الرائق میں ہے:

" وان أقطر في احليله لا أي لا يفطر، أطلقه فشمل الماء والدهن، وهذا عندهما خلافا لأبي يوسف".

(اگر اپنی پیشاب گاہ کے سوراخ میں قطرہ ڈالا تو روزہ فاسد نہ ہوگا، قطرے کو مطلق بیان کیا لہٰذا پانی و دوا دونوں کے قطرات کو یہ شامل ہے، اور یہ فاسد نہ ہونا امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے بر خلاف امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے۔)(۳)

اور اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ مثانہ اور جوف بطن میں منفذ اصلی کے پائے جانے کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ ان

(۱) شامی: ۳/۳۷۷

(۲) البحر الرائق: ۲/۴۸۸

(۳) البحر الرائق: ۲/۴۸۸

دونوں میں کوئی راستہ و منفذ نہیں ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ان میں منفذ ہے۔

ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے "البحر الرائق" میں اسی مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے:

" وهو مبنى على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أم لا ؟ وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق ، فقالا: لا، ووصول البول من المعدة الى المثانة بالترشح، وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً، كاجرة اذا سُدّ رأسها، وألقى فى الحوض يخرج منها الماء ، ولا يدخل فيها "(۱)

اور شامی رحمہ اللہ نے کہا:

" والاختلاف مبنى على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أو لا؟ وهو ليس باختلاف على التحقيق . والأظهر أنه لا منفذ له ، وانما يجتمع البول فيها بالترشح ، كذا يقول الأطباء". (۲)

معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں اختلاف دراصل جوف بطن و مثانہ میں منفذ کے ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف پر مبنی ہے، اور ترجیح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کو دی گئی ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۴۸۸

(۲) شامی: ۳/۳۷۲

" والأظهر أنه لا منفذ له وانما يجتمع البول فيها بالترشح، كذا يقول الأطباء".

(اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اس کو کوئی منفذ نہیں ہے، اور پیشاب مثانے میں رس کر جمع ہوتا ہے، ڈاکٹروں نے ایسا ہی کہا ہے۔)(۱)

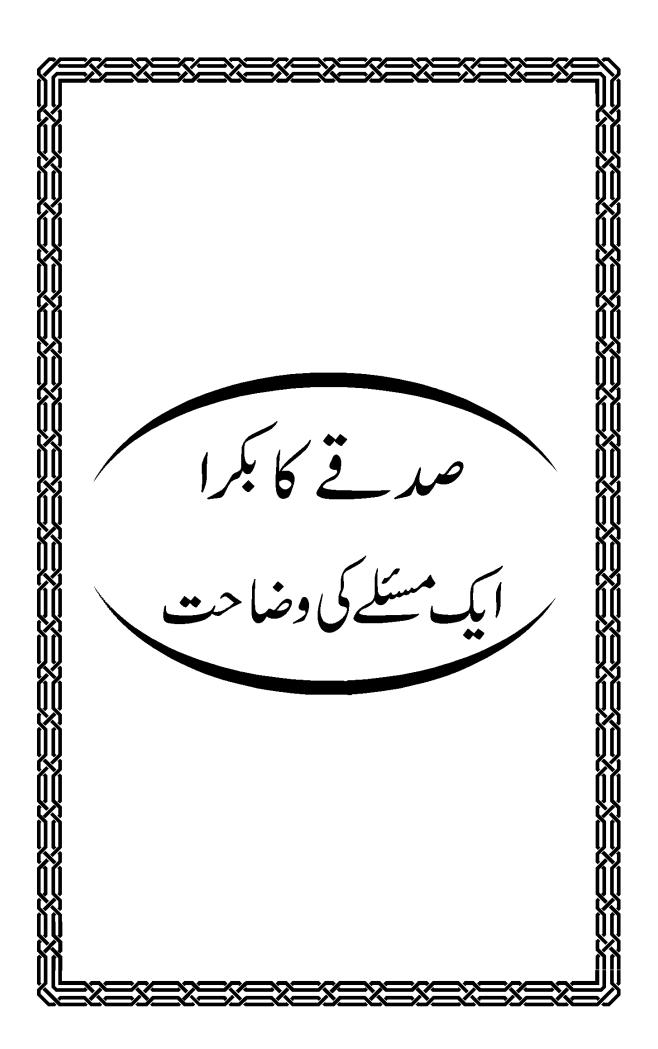
لہذا مرد کے پیشاب کے راستے سے کسی دوا یا آلے کا داخل کرنا مفسد صوم نہ ہوگا؛ کیوں کہ اس سے جوف میں کوئی چیز نہیں پہنچتی، بل کہ وہ جوف سے باہر ہی رہتی ہے۔ واللہ اعلم۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

(۱) شامی: ۳/۳۷۲

صدقے کا بکرا
ایک مسئلے کی وضاحت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

صدقے کا بکرا—ایک مسئلہ کی وضاحت

مسئلہ کی صورت

حامداً و مصلیاً : عوام الناس میں صدقہ کے بکرے کی ایک رسم رائج ہے، اس سلسلہ میں فقہی غور وفکر کی ضرورت ہے، لہٰذا اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

عام طور پر لوگ جس کو صدقہ سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص سخت بیمار ہوجاتا ہے تو اس خیال سے کہ جان کے بدلے جان دینا چاہئے، اس کی جانب سے بکرا ذبح کر کے فقراء کو تقسیم کرتے ہیں؛ اور بعض لوگوں میں اس کے ساتھ یہ بھی رسم ہے کہ اس بکرے کو بیمار کے قریب لے جا کر بیمار کا ہاتھ اس پر پھیرتے ہیں، یا بکرے کو بیمار کے سر سے پیر تک چلاتے ہیں اور اس میں خیال یہ ہوتا ہے کہ اس بیمار کی بیماری اس میں اُتر گئی، اور اس کو اُتارا کہتے ہیں؛ اور بعض لوگوں میں مزید یہ ہوتا ہے کہ اس صدقے میں کالے بکرے کی تخصیص کرتے ہیں۔ اس طرح کے بکرے عوام کی زبان میں ''صدقے کے بکرے'' کہلاتے ہیں اور اکثر لوگ ''مدارس اسلامیہ'' میں طلبہ کو کھلانے کے لیے اس قسم کے بکرے دے جاتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اس عقیدے کے ساتھ اور ان تخصیصات کے ساتھ جو بکرے ذبح کئے جاتے ہیں، ان کا شرعی حکم کیا ہے؟ اس بارے میں پہلے بعض اکابر علماء کے

فتاوی نقل کرتا ہوں، پھر ان کی ضروری توضیح کروں گا۔

حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کا فتوی

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ سے اس سلسلہ میں سوال کیا گیا تھا، پہلے سوال ملاحظہ کیجئے:

سوال: زید سخت بیمار ہوا، اس وقت اس کے خویش و اقارب نے ایک بکرا لاکر زید کی جانب سے ذبح کر کے اس کا گوشت للہ فقراء کو تصدق کر دیا، اور یہ عام رواج ہو گیا ہے، اور اس طریقہ کو دم نام رکھا ہے۔ آیا یہ طریقہ شرعاً کیسا ہے اور اس کا ثبوت کہیں ہے یا نہیں؟

اس کا جواب حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے:

الجواب: چونکہ (اس عمل سے) مقصود فداء ہوتا ہے اور ذبح کی یہ غرض صرف عقیقہ میں ثابت ہے، اور جگہ نہیں؛ اس لیے یہ طریقہ بدعت ہے۔(۱)

حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا دوسرا فتوی

اسی قسم کے ایک سوال کا جواب حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے مزید وضاحت سے دیا ہے اور وہ فارسی زبان میں لکھا گیا ہے؛ یہاں صرف جواب کا ترجمہ پیش کرتا ہوں:

الجواب: اگر چہ خیر القرون میں اس کی عادت کا ہونا نظر سے نہیں گذرا، مگر قاعد کلیہ شرعیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے، یہ عمل فی نفسہ اباحت کا حکم رکھتا ہے، لیکن بعض عوارض کے سبب اس کے بدعت ہونے پر فتوی دینا میرا معمول ہے۔ اور وہ عارض یہ

---

(۱) امداد الفتاوی: ۵/ ۳۰۷

ہے کہ اکثر لوگ اس عمل میں نفس صدقہ کو نافع نہیں سمجھتے، بلکہ خاص طور پر جانور ذبح کرنے اور خون بہانے کو مریض کا فدیہ جانتے ہیں۔ اور یہ بات غیر قیاسی ہے جو (قرآن وحدیث کی) نص کی محتاج ہے، اور نص ہے نہیں، اور عوام کے اس اعتقاد پر دلیل، ان لوگوں کا جانور کی قیمت کی مقدار صدقہ کرنے پر راضی نہ ہونا ہے۔(۱)

حضرت مفتی رشید احمد صاحب کا فتوی

نیز پاکستان کے مشہور عالم حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی دامت برکاتہم نے اسی سلسلہ کے ایک سوال کا جواب تفصیل سے دیا ہے، فرماتے ہیں:

''آفات وبیماری سے حفاظت کے لئے صدقہ وخیرات کی ترغیب آئی ہے، مگر عوام کا اعتقاد اس بارے میں یہ ہوگیا ہے کہ کسی جانور کا ذبح کرنا ہی ضروری ہے، جان کو جان کا بدلہ سمجھتے ہیں، شریعت میں اس کا کوئی ثبوت نہیں، یہ عوام کی خودساختہ بدعت ہے۔ اگر کوئی یہ عقیدہ نہ رکھتا ہو تو بھی اس میں چونکہ اس عقیدے اور بدعت کی تائید ہے، لہٰذا ناجائز ہے، اور کسی قسم کا صدقہ وخیرات کردے، شریعت میں قربانی اور عقیقہ کے سوا اور کہیں بھی جانور کا ذبح کرنا ثابت نہیں۔ یہ بھی غلط عقیدہ اچھے اچھے دیندار لوگوں میں بھی پایا جاتا ہے، اس لئے علماء پر لازم ہے کہ اس کی اصلاح پر خاص توجہ دیں، اور مدارس دینیہ میں اس قسم کے بکرے جو دئے جاتے ہیں، ان کو ہرگز قبول نہ کریں۔ علماء کی چشم پوشی اور ایسے ''بکروں'' کو قبول کر لینے سے اس گمراہی کی تائید ہوتی ہے۔(۲)

---

(۱) امداد الفتاوی:۵/ ۳۰۷

(۲) احسن الفتاوی:۱/ ۳٦۷

توضیحاتِ احقر

ان فتوؤں سے چند امور پر روشنی پڑتی ہے، میں یہاں ان کی توضیح کروں گا تا کہ بات بالکل صاف طریقہ سے سامنے آجائے:

(۱) بیماری سے شفاء اور مصائب اور آفات سے حفاظت کیلئے صدقہ کے طور پر جانور ذبح کر کے فقراء کو دینا فی نفسہ درست ہے، اور یہ عمل اس مقصد میں مؤثر و مفید بھی ہے، جیسے اور چیزوں کا صدقہ دینا درست و مئوثر ہے۔

چنانچہ احادیث میں صدقہ کی ترغیب کے ساتھ اس کا سبب شفاء امراض ہونا اور دفع مصائب کے لئے مفید ہونا بھی وارد ہوا ہے۔ مثلاً ایک حدیث میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

«قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم :حَصِّنُوْا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكوٰةِ، وَ دَاوُوْا مَرْضَاكُمْ بِالصَّدَقَةِ».

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے مالوں کی حفاظت زکوٰۃ کے ذریعہ کرواور اپنے مریضوں کا علاج صدقہ سے کرو)۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ صدقہ و خیرات بیماری کے لئے شفاء کا سبب ہیں۔ ایک اور حدیث میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

« إِنَّ الصَّدَقَةَ لَتُطْفِئُ غَضَبَ الرَّب وَ تَدْفَعُ عَنْ مِيْتَةِ السُّوْءِ ».

(صدقہ خیرات، رب کے غصہ کو ٹھنڈا کر دیتا ہے اور بری موت کو

(۱) معجم کبیر طبرانی :۱۰/ ۱۲۸،معجم اوسط:۲/۲۷۴،سنن بیہقی:۳/۳۸۲

دفع کرتا ہے)۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کے غضب کی وجہ سے جو مصائب و پریشانیاں پیش آتی ہیں، صدقہ ان سے حفاظت کا ذریعہ بنتا ہے، اس طرح کہ وہ اللہ کے غضب کو ٹھنڈا کر دیتا ہے۔

مگر یہ مطلق صدقہ کے بارے میں ہے، خواہ وہ اناج کی شکل میں دیا جائے، یا رقم دی جائے، یا کپڑا دیا جائے، یا جانور ذبح کر کے گوشت دیا جائے یا پکا کر کھلایا جائے، یا اور کوئی چیز دی جائے۔

(۲) عوام الناس نے بیماری سے شفاء اور آفات سے تحفظ کے لیے صدقہ میں جانور کی جو تخصیص کر رکھی ہے، یہ صحیح نہیں ہے، اور اس میں دو طرح کی غلطی لوگوں سے ہو رہی ہے:

(الف) ایک یہ کہ اس میں اکثر لوگوں کا عقیدہ ہو گیا ہے کہ یہ جان کے بدلہ جان ہے، جس کو جان کا فدیہ کہتے ہیں، اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ہم یہ جانور اللہ کے نام پر دیں گے تو اللہ اس جان کے بدلہ ہماری یا فلاں کی جان کی حفاظت کرے گا۔ اسی لیے اکثر لوگ کوئی اور چیز صدقہ دینے یا جانور کی قیمت صدقہ کرنے تیار نہیں ہوتے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ عام طور پر جانوروں کے صدقہ و خیرات میں مذکورہ عقیدہ پوشیدہ ہوتا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس عقیدہ کے ساتھ جانور کا صدقہ درست ہے یا نہیں؟ اس کا جواب اوپر کے فتاوی میں موجود ہے کہ یہ عقیدہ عوام کا خود ساختہ اور بدعت ہے۔ لہٰذا اس عقیدے کے ساتھ صدقہ درست نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جان کے فدیہ میں جانور ذبح کرنا شریعت میں صرف دو موقعوں پر ثابت ہے: ایک قربانی میں اور دوسرے

(۱) ترمذی: ۱/۱۴۴، رقم: ۶۶۴، صحیح ابن حبان: ۸/۱۰۳

عقیقہ میں۔ان دوموقعوں کے سوا کسی اور جگہ اس مقصد کے لیے جانور دینے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔لہٰذا اپنی طرف سے بیماری و پریشانی کے موقعہ پر جان کے بدلہ جان کا صدقہ متعین کرنا دراصل دین میں اضافہ اور بدعت ہے، جیسا کہ اوپر کے فتوؤں میں تصریح کی گئی ہے۔

اس پر یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ جب شریعت میں قربانی اور عقیقہ کے موقعہ پر فدیہ میں جانور دینے کا ثبوت ہے، تو اسی پر قیاس کرتے ہوئے بیماری وغیرہ کے موقعہ پر فدیہ میں جانور دیا جائے تو کیا حرج ہے؟ اس کا جواب حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے فتوے میں دیا گیا ہے: وہ یہ کہ جان کے بدلہ جان دینا امر غیر قیاسی ہے، جس پر کسی اور مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، اس کے لیے تو نص کی ضرورت ہے، اور نص ہے نہیں۔لہٰذا اس پر قیاس کر کے دوسرے موقعہ پر اس کو متعدی نہیں کیا جا سکتا۔

میں کہتا ہوں کہ اس کی وجہ یہ فقہی اصول ہے کہ قیاس صرف ان امور میں درست ہے جو عقل سے سمجھے جا سکتے ہوں، ورنہ قیاس جائز و درست نہ ہوگا۔

علامہ سرخسی اور علامہ بزدوی رحمہما اللہ نے قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں لکھی ہیں، اور ان میں سے ایک یہ بھی لکھی ہے کہ:

”والثاني أن لا يكون معدولاً عن القياس“. (۱)

لہٰذا جب اس عقیدے کے ساتھ ذبح وصدقہ امر خلاف قیاس ہے تو اس پر قیاس کرنا بھی جائز نہ ہوا، لہٰذا ان دوموقعوں کے علاوہ کسی اور موقعہ پر اس عقیدے سے ذبح وصدقہ جائز نہیں، خلاصہ یہ کہ اس خاص عقیدہ کے ساتھ صدقہ کا جو رواج ہے یہ شرعی نقطۂ نظر سے درست نہیں ہے اور بدعت میں داخل ہے۔

---

(۱) اصول السرخسی: ۲/۱۴۹، اصول البزدوی: ۱/۲۵۵

(ب) اس میں دوسری خرابی یہ ہے کہ شریعت میں صدقہ عام تھا، کسی بھی چیز سے دیا جا سکتا تھا، مگر عوام نے اس کو جانور کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ اسی لیے یہ لوگ اس موقعہ پر کسی اور چیز کے ذریعہ صدقہ کرنے راضی نہیں ہوتے، بلکہ جانور ہی دینے پر مصر ہوتے ہیں۔ اور یہ بات اہل علم پر پوشیدہ نہیں کہ بلا دلیل کسی عام کی تخصیص جائز نہیں، یہ بھی شریعت میں دخل اندازی کے مترادف اور بدعت ہے۔

(ج) ہوسکتا کہ بعض لوگ ایسے بھی ہوں جو نہ ایسا عقیدہ رکھتے ہوں اور نہ تخصیص کرتے ہوں، بلکہ محض ثواب کے لئے یا شفاء امراض اور آفات سے تحفظ کے لئے بلا تخصیص، جیسے اور چیزیں صدقہ کرتے ہیں ایسے ہی جانور بھی صدقہ دیتے ہوں، مگر چونکہ اس سے غلط عقیدہ رکھنے والوں کی تائید ہوتی ہے، لہٰذا صدقہ کے بکروں کا رواج ہی ترک کرنے کے قابل ہے، لہٰذا صدقہ دینا ہی ہے تو کسی اور چیز سے دیا جائے، روپیہ پیسہ، اناج، کپڑا، کھانا وغیرہ، بلکہ رقم دیدینا افضل بھی ہے کہ اس سے حاجت مند اپنی ضروریات کو آسانی سے پوری کرسکتا ہے، لہٰذا جن کا عقیدہ ہی غلط ہے ان کو تو اس سے توبہ کرنا اور اس سے احتراز کرنا ہی ہے اور جن کا عقیدہ غلط نہیں، ان کو بھی چاہئے کہ اس سے پرہیز کریں تاکہ بدعت کی تائید نہ ہو۔

عام مسلمانوں سے گزارش

ان توضیحات کے بعد میں عام مسلمانوں سے گذارش کرتا ہوں کہ اسلام میں صدقہ وخیرات کی جو اہمیت ہے اور اسکی جتنی تاکید وترغیب آئی ہے، اس کے پیش نظر صدقات وخیرات کا اہتمام کرنا چاہئے، مگر اسی کے ساتھ اس بات کی کوشش بھی کرنا چاہئے کہ ہمارا صدقہ وخیرات، اللہ کے نزدیک مقبول ہو۔ اور عمل کے مقبول ہونے

کی دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ نیت میں اخلاص ہو کہ صرف اللہ کی رضا اور ثواب کے حاصل کرنے کے لیے عمل کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ وہ عمل قانون شریعت کے دائرہ میں ہو۔ اگر ہم ایک عمل پورے اخلاص سے کریں مگر وہ عمل شریعت سے ثابت نہ ہو تو وہ عمل ہر گز مقبول نہ ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص محض اللہ کو راضی کرنے کے لیے روزانہ پانچ وقت کے بجائے چھ وقت نماز پڑھے، یا فجر میں دو کے بجائے چار رکعت فرض نماز پڑھے، تو کیا وہ مقبول عمل قرار دیا جائے گا یا مردود؟ ظاہر ہے کہ مردود ہی کہا جائے گا۔ وجہ اس کی سوائے اس کے کچھ نہیں کہ یہ کام شریعت کے دائرہ میں نہیں ہوا، حالانکہ اخلاص ہے۔ لہٰذا اپنے صدقہ کو بھی مقبول بنانے کے لیے ضرورت ہے کہ اخلاص کے ساتھ ساتھ قانون شریعت کے مطابق اس کو کیا جائے۔

اور اوپر عرض کیا گیا ہے کہ جان کے بدلہ جان سمجھ کر بکرا یا کوئی اور جانور صدقہ دینا اور اسی طرح جانور دینے کی کوئی خصوصیت سمجھنا، خلاف شریعت اور بدعت ہے۔ اس لیے بیماری، مصیبت و پریشانی کے موقعہ پر صدقہ دینا ہو تو جانور کو مخصوص نہ کیا جائے، بلکہ جو میسر آئے وہ اللہ کے نام پر صدقہ دیدیں، بلکہ رقم دینا زیادہ بہتر ہے۔ اور امید رکھیں کہ اللہ تعالیٰ صدقہ کی برکت سے ثواب دیں گے اور مصائب و آفات سے حفاظت فرمائیں گے اور بیماری سے شفاء عطاء فرمائیں گے، اور یہ سب صدقہ کی برکت سے ہوگا، صدقہ کے بدلہ نہیں برکت و بدلہ میں بہت فرق ہے۔ اللہ تعالیٰ صدقہ سے خوش ہو کر اس پر برکات مرتب فرماتے ہیں۔ یہ نہیں کہ ایک چیز لیکر اس کے بدلہ دوسری چیز دیتے ہیں؛ دیکھئے قربانی کے سلسلہ میں فرمایا گیا کہ قربانی کا گوشت وخون خدا کے پاس نہیں پہنچتا بلکہ اللہ کے پاس تمہارا تقوی پہنچتا ہے۔ اس لیے جو میسر آ جائے وہ صدقہ دیں۔

اہل مدارس سے گذارش

یہاں اہل مدارس سے بھی ایک گزارش کرتا ہوں، وہ یہ کہ عام لوگ صدقہ کے جانور مدارس اسلامیہ میں طلبہ کے لیے دیتے ہیں اوراس میں شک نہیں کہ اخلاص سے دیتے ہیں، مگر بدعت ہونے کی وجہ سے یہ بے برکت ہوتے ہیں۔ لہٰذا اہل مدارس کواس کے لینے میں احتیاط کرنا چاہئے، ایک تواس لیے کہ مدارس کی طرف سے اس بدعت کوسند جواز نہ مل جائے، دوسرے اس لیے کہ طلبہ کے لیے اس قسم کی چیز مناسب بھی نہیں ہے جس میں بدعت شامل ہے۔

دوسری بات یہ عرض کرتا ہوں کہ اہل مدارس کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس قسم کی بدعات پرنکیر کریں اورعوام کے عقائدواعمال کی اصلاح کی طرف خصوصی توجہ دیں، تاکہ ایک طرف اگرعوام کی اصلاح ہوتو دوسری طرف اہل مدارس کوان کی طرف سے پاک وصاف اورحلال وطیب مال کے ذریعہ امداد ملے، جس میں برکات کاظہور ہوگا اورطلبہ پرنیک اثرات مرتب ہوں گے۔

فقط

شعیب اللہ خان عفی عنہ۔

۱۵/ جمادی الاولی ۱۴۱۷ھ

مسافتِ سفر کا مبدأ کیا ہے؟

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

سوال نامہ برائے سترہواں سمینار

آبادی میں اضافہ اور دیہی آبادیوں کی شہر کی طرف منتقلی کی وجہ سے شہر پھیلتے جارہے ہیں اور بعض شہر تو ایسے ہیں کہ اس کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک کا فاصلہ سو کیلو میٹر سے بھی تجاوز کر گیا ہے، شریعت میں سفر کی بنیاد پر بعض سہولیں دی گئی ہیں، ان میں سے بعض سہولتیں مطلق سفر سے متعلق ہیں اور بعض کا تعلق ایک خاص مسافت کے سفر سے ہے، ان ہی سہولتوں میں نماز میں قصر اور روزہ نہ رکھنے کا حکم بھی شامل ہے، یہ مسافت علماء ہند کے مشہور نقطہ نظر کے مطابق ۴۸ میل کی ہے، اس بات پر بھی تقریباً اتفاق ہے کہ ان سہولتوں کا فائدہ عملاً شہر کی آبادی اور شہر کے متعلقات سے باہر نکلنے کے بعد ہی اٹھایا جاسکتا ہے، اس پس منظر میں یہ بات اہمیت اختیار کر گئی ہے کہ:

الف- اگر ایک شخص اپنے گھر سے ۴۸ میل کا راستہ طے کرلے، لیکن ابھی وہ ہو شہر میں ہی، شہر کی حدود سے باہر نکلنے کی نوبت نہیں آئی ہو، اور اس سے آگے جانے کا ارادہ بھی نہ ہو، تو کیا اس پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے اور وہ نماز میں قصر کرے گا؟

ب-اگر وہ ایسے مقام کا سفر کر رہا ہو، جو شہر کی انتہائی حدود سے تو ۴۸ رمیل کے فاصلہ پر نہیں ہو، لیکن اس کے گھر کے پاس سے ۴۸ رمیل یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو تو وہ قصر کرے گا یا اتمام؟

یہ سوالات اس لیے خاص طور پر اہمیت کے حامل ہیں کہ حنفیہ اور بعض اور فقہاء کے نزدیک مسافر کے لیے قصر کا حکم بطور عزیمت کے ہے نہ کہ بطور رخصت کے، اور قصر واجب ہے نہ کہ محض جائز۔

جواب

(ا) اس مسئلہ میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب تک اپنے شہر کے حدود سے تجاوز نہیں کرے گا اس کے لئے قصر جائز نہیں ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ''درمختار'' کے قول:

''من خرج من عمارة موضع إقامته''.

کے تحت لکھا ہے کہ:

''قال في الإمداد : يشترط مفارقتها ولو متفرقة''.

(امداد میں لکھا ہے کہ عمارتوں سے جدا ہو جانا شرط ہے اگر چہ کہ وہ عمارات متفرق ہوں۔)(۱)

اور تاتارخانیہ میں ہے کہ:

''لا يصير الشخص مسافراً بمجرد نية السفر بل يشترط معه الخروج ، قال محمد: يقصر حين يخرج من مصره ويخلف دور المصر ، وفي الغياثية: والمعتبر من

---

(۱) شامی: ۲/۵۹۹

الخروج أن يجاوز المصر و عمر اناته ، وهو المختار وعليه الفتوى".

(کوئی شخص محض نیت سے مسافر نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ شرط ہے کہ وہ نکل جائے ، امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ جب شہر سے نکل جائے اور شہر کی عمارات سے دور ہو جائے تو قصر کرے، اور فتاوی غیاثیہ میں ہے کہ: نکلنے سے مراد یہ ہے کہ شہر سے اور اس کی عبارات سے تجاوز کر جائے اور یہی مختار ہے اور اسی پر فتوی ہے۔)(۱)

اور اس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:

« صليت الظهر مع النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة أربعاً، والعصر بذي الحليفة ركعتين. »

(میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ میں ظہر کی نماز چار رکعتیں پڑھیں اور عصر ذو الحلیفہ میں دو رکعتیں پڑھیں۔)(۲)

اس سے فقہا نے استدلال کیا ہے کہ چونکہ ذو الحلیفہ مدینہ کے باہر اور مدینہ کے ختم ہو جانے کے بعد ہے، لہٰذا قصر کا حکم شہر کی آبادی سے نکل جانے کے بعد لاگو ہوگا۔

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل بھی ہے، چنانچہ حضرت جبیر بن نفیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں حضرت شرحبیل بن سمط رضی اللہ عنہ کے ساتھ ایک قریہ کی طرف جو سترہ یا اٹھارہ

---

(۱) تاتارخانیہ: ۵۰۲/۱

(۲) بخاری: ۱۰۳۹، مسلم: ۶۹۰

میل پر واقع تھا نکلا، تو انہوں نے دو رکعتیں پڑھیں، میں نے پوچھا تو کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو میں نے ذوالحلیفہ میں دو رکعتیں پڑھتے ہوئے دیکھا تو میں نے ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ میں وہی کر رہا ہوں جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے ہوئے دیکھا ہے۔(۱)

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ کوفہ سے بصرہ کی جانب سفر کے لئے نکلے تو راستہ میں ظہر کی نماز چار رکعات پڑھی، وہاں ایک جھونپڑی تھی اس کو دیکھ کر فرمایا کہ:

"لولا هذا الخُصّ لصلينا ركعتين".

(اگر یہ جھونپڑی نہ ہوتی تو ہم دو رکعت نماز پڑھتے۔)(۲)

مطلب یہ ہوا کہ چونکہ یہ جھونپڑی موجود ہے اس لئے ہم یہاں قصر نہیں کر سکتے، اگر یہ نہ ہوتی اور ہم شہر کی عمارات سے باہر ہو جاتے تو قصر کی اجازت ہوتی۔

الغرض یہ مسئلہ اتفاقی و اجماعی ہے کہ مسافر جب تک حدود شہر و حدود قریہ سے باہر نہیں نکل جاتا اور اس کی عمارات سے جب تک تجاوز نہیں کر جاتا اس کے لئے قصر کی گنجائش نہیں۔

(۲) اس دوسرے سوال کا مقصد یہ ہے کہ موجودہ دور میں شہروں کی وسعتوں میں بے پناہ اضافہ ہوتا جا رہا ہے، اور ایک شخص جب اپنے گھر سے نکلتا ہے تو بعض وقت شہر کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچتے ہوئے ہی مسافت سفر طے ہو جاتی ہے، تو ایسے حالات میں مسافت سفر کا نقطہ آغاز کس کو مانا جائے؟ شہر کی

---

(۱) مسلم: ۶۹۲

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ: ۲/۲۰۳، مصنف عبد الرزاق: ۲/۵۲۹

حدود ختم ہونے کے بعد سے یا اپنے گھر یا محلّہ سے؟

اس مسئلہ میں معاصر علماء میں بحث جاری ہے اور بعض نے اس پر فتوی دیا ہے کہ اپنے گھر یا اپنے محلّہ کی آبادی سے مسافت سفر کی ابتداء مانی جائے گی۔ حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب رَحِمَہُ اللّٰہ سابق مفتی دار العلوم دیو بند نے بھی یہی لکھا ہے، آپ نے ایک فتوے میں اولاً وہ فقہی عبارات نقل کی ہیں جن میں اس بارے میں اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ ربض شہر سے متصل قریوں سے تجاوز کر جانا قصر کے لئے لازم ہے یا نہیں؟ اور اس مسئلہ میں بعض کی رائے کا ذکر کیا ہے کہ لازم نہیں بلکہ اپنے شہر سے تجاوز کے بعد قصر کیا جا سکتا ہے، پھر فرمایا کہ:

''ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جن بڑے شہروں میں میل ہا میل تک مسلسل محلے اور آبادیاں پھیلی ہوئی ہوں، جیسے بمبئی، کلکتہ وغیرہ ان شہروں میں جب کوئی موجودہ کیلومیٹر کے حساب سے سوا ستہتر کلومیٹر یا اس سے بھی زیادہ مسافت تک جانے کی نیت سے اپنے مقام سے چلے تو اس شہر کے تمام محلوں اور آبادیوں کے باہر جانے کے بعد بھی قصر شروع کرنے کا حکم دینا صحیح نہ ہوگا، مزاج شرع وشارع علیہ السلام کے خلاف ہوگا، بلکہ ایسے شہروں میں حکم شرع ان عبارات فقہیہ کی رو سے یہ ہوگا کہ اگر ایسے محلّہ وآبادی سے متصل اس کا فناء یا ربض ہوں تو اس فناء یا ربضہ سے باہر نکلنے کے بعد مسافر شمار ہو جائے گا۔ الخ (۱)

اور دار العلوم کورنگی سے بھی ایک فتوی مفتی شاہ محمد تفضّل علی صاحب رَحِمَہُ اللّٰہ کا لکھا ہوا، حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کی تصدیق کے ساتھ

(۱) نظام الفتاوی: ۲/ ۱۶۸

صادر ہوا ہے، جس میں بعض فقہی عبارات سے اور بعض مفتیان کرام کے فتاوی سے یہ اخذ کیا گیا ہے کہ مبدأ مسافت سفر اپنا گھر ہے، پھر ایک طویل بحث کے بعد یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ:

''ان باتوں کی روشنی میں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ چونکہ مسافت سفر کی تعیین کا تعلق سراسر عرف سے ہے کہ عرف عام میں جس قدر قطع مسافت کو مسافت سفر کے بقدر سمجھا جاتا ہو اسی مسافت کو احکام سفر لاگو ہونے کے واسطے شرعاً کافی ومعتبر سمجھا جاتا ہے، اس لئے اس کی ابتداء و انتہاء کی تعیین بھی لوگوں کے عرف کے ذریعہ ہوگی، لہٰذا عرف عام میں لوگ جس مقام سے مسافتِ سفر کی ابتداء سمجھتے ہیں وہی مبدأ مسافتِ سفر ہونا چاہئے اور جس مقام کو اس کی انتہاء سمجھتے ہیں وہ مقام منتہاء مسافت سفر شمار ہونا چاہئے''۔

اس فتوے پر حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے لکھا ہے کہ:

''مبدأ مسافت سفر کے بارے میں بندہ کو ابھی تک تردد ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ فقہاء کی عبارات سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے کہ جہاں سے قصر کے احکام لاگو ہوتے ہیں وہیں سے مسافت سفر کا بھی اعتبار کیا جائے گا، اس کی مختلف وجوہات ہیں:

(۱) اگر ان دونوں میں کوئی فرق ہوتا تو فقہاء اس کو ضرور بیان کرتے؛ کیونکہ یہ اہم مسائل میں سے ہے، جو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا تھا، اس کے باوجود فقہاء کا اس کو بیان نہ کرنا اور قصر کی ابتداء کہاں سے ہوگی اس کو بیان کرنا اس بات کی طرف غمازی کرتا ہے کہ قصر کی ابتداء و مسافت سفر کی ابتداء دونوں کا نقطہ ایک ہے۔

(۲) پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ اگر مبدأ قصر و مبدأ مسافت سفر دونوں ایک نہ ہوں بلکہ بعض حضرات کے نظریہ کے موافق مسافت سفر اپنے گھر سے یا محلّہ سے شمار ہو تو فقہاء کے کلام میں تضاد پیدا ہوگا؛ کیونکہ مثلاً ایک بڑے شہر کا رہنے والا جس کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک کا فاصلہ ساٹھ میل ہو، وہ اگر ایک سرے سے دوسرے سرے کی جانب سفر کی نیت سے چلے تو شہر کے اندر رہتے ہوئے ہی اڑتالیس میل پر اس کو قصر کرنا چاہئے، حالانکہ شہر کی حدود میں رہتے ہوئے قصر نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ فقہاء کی تصریحات شاہد ہیں۔ اب ایک طرف فقہاء یہ کہیں کہ قصر شہر اور اپنے گاؤں سے باہر نکلنے کے بعد ہی ہوگا اور دوسری جانب یہ مانا جائے کہ مسافت سفر کی ابتداء اپنے گھر سے شمار ہوگی، تو کیا یہ بات معقول ہوسکتی ہے؟ نہیں، بلکہ یہ ماننا لازم آئے گا کہ قصر حدود شہر کے اندر بھی ہوسکتا ہے بلکہ ہونا چاہئے، حالانکہ یہ بات فقہی تصریحات کے بالکل خلاف ہے۔

(۳) فقہاء نے ایک مسئلہ اس سلسلہ میں لکھا ہے کہ:

> ''مسافر کا اپنے شہر سے تجاوز اسی جانب سے معتبر ہے جس جانب سے وہ نکلا ہے اگر چہ کہ اس شہر کی دوسری جانب سے وہ شہر سے تجاوز نہ کیا ہو''۔(۱)

فتاوی تاتارخانیہ میں ہے کہ:

> '' ثم يعتبر الجانب الذي منه يخرج المسافر من البلدة، لا الجوانب بحذاء البلدة حتى أنه إذا خلف البنيان الذي خرج منه قصر الصلاة وإن كان بحذائه بنيان آخر

(۱) در مختار مع الشامی: ۲/۶۶۰، البحر الرائق: ۲/۲۲۶

من جانب آخر من المصر".

(پھر اسی جانب کا اعتبار کیا جائے گا جس جانب سے مسافر شہر سے نکل رہا ہے نہ کہ شہر کی دوسری جوانب کا، یہاں تک کہ مسافر جب ان عمارات کو اپنے پیچھے کر دے جس سے کہ وہ نکلا ہے تو وہ نماز کو قصر کرے اگر چہ کہ اس کے مقابل شہر کی دوسری جانب عمارات ہوں۔)(۱)

اس مسئلہ میں قابل لحاظ بات یہ ہے کہ جب قصر کے لئے اسی جانب کا اعتبار ہے جس جانب سے مسافر شہر سے نکلا ہے تو لا محالہ لوگوں کی جائے خروج کے مختلف ہونے کی وجہ سے یہاں یہ صورت بھی متحقق ہو سکتی کہ ایک شخص شہر کے کنارے رہتا ہو اور وہ اسی جانب کسی جگہ کا سفر کرنے کے لئے نکلے تو وہ پانچ منٹ میں شہر کے باہر ہو جائے اور اس کے برخلاف ایک شخص اسی کے پڑوس میں رہتا ہو اور وہ اس کے بالمقابل دوسری جگہ کا سفر کرنے کے لئے دوسری جانب کو چلے اور شہر سے باہر ہونے تک ایک گھنٹہ یا اس سے زائد لگ جائے، مگر فقہاء نے دونوں کے لئے ایک ہی حکم بیان کیا ہے کہ وہ جب اپنے سفر کی جانب سے شہر کی حدود پار کر جائے تو قصر کرے۔ اگر ان دونوں میں فرق تھا تو اس کو بیان کرنا چاہئے تھا۔

(۴) نیز فقہاء نے لکھا ہے کہ مسافر جب واپس ہو تو اس کو شہر میں داخل ہونے کے بعد اتمام کرنا چاہئے، خواہ وہ ابھی اپنے گھر یا محلّہ تک نہ پہنچا ہو، اور شہر میں داخل ہونے سے قبل اگر چہ وہ شہر کے قریب ہو، قصر ہی کرنا چاہئے۔(۲)

قابل غور یہ ہے کہ اگر مسافت سفر کا آغاز اپنے گھر یا اپنے محلّہ سے ہوتا تو واپسی

---

(۱) التاتارخانية: ۱/۵۰۳

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۳۱، الولو الجیہ: ۱/۱۳۴

میں بھی اس کی انتہاء گھر یا محلّہ پر ہوتی ،مگر فقہاء نے واپسی کے موقعہ پر دخول شہر اور دخول عمارات شہر کا ذکر کیا ہے، اگر گھر یا محلّہ اس کا منتہی ہوتا تو یہ کہنا چاہئے تھا کہ اپنے گھر یا محلّہ میں آکر اتمام کیا جائے۔

ان تمام باتوں سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ فقہاء نے مسافت سفر کی ابتداء و انتہاء حدود شہر کو قرار دیا ہے، نہ کہ گھر و محلّہ کی حدود کو، لہٰذا شہر بڑا ہو یا چھوٹا ہر صورت میں مسافت سفر کی ابتداء و انتہاء حدود شہر ہی کو قرار دینا اصل ہے۔

پھر ایک بات اور بھی یہاں قابل لحاظ ہے، وہ یہ کہ فقہاء نے جب شہر سے متصل آبادیوں اور قریوں کو بھی اسی شہر میں داخل مان کر قصر کے لئے اس سے تجاوز کو شرط کہا ہے تو جو حصے و محلے پہلے سے شہر میں داخل ہیں ان کو مسافر کے حق میں کس بنیاد پر اس شہر سے خارج مانا جائے؟ اور شہر سے نکلنے سے پہلے ہی **"قصر فی الصلاۃ"** کا حکم دیدیا جائے؟ یہ بات نہایت ہی عجیب بھی ہے اور متضاد قسم کی بھی کہ ایک طرف ہم شہروں سے متصل دوسرے گاؤں کو بھی شہر میں داخل کریں اور دوسری جانب شہر میں داخل حصوں کو اس سے خارج کریں۔

یہاں یہ عرض کردینا بھی مناسب ہے کہ حضرت مفتی نظام الدین صاحب رحمہ اللہ نے جن فقہی عبارات سے استدلال کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ:

> "جن بڑے شہروں میں میل ہا میل تک مسلسل محلے اور آبادیاں پھیلی ہوئی ہوں، ان میں جب کوئی سوا ستہتر کلومیٹر یا اس سے بھی زیادہ مسافت تک جانے کی نیت سے اپنے مقام سے چلے تو حکم شرع یہ ہوگا کہ اگر ایسے محلّہ و آبادی سے متصل اس کا فناء یا ربض ہوں تو اس فناء یا ربضہ سے باہر نکلنے کے بعد مسافر شمار ہو جائے گا"۔

یہ بات ان عبارات سے اخذ کرنا مشکل ہے، کیونکہ ان عبارات میں یہ مسئلہ اٹھایا گیا ہے کہ اگر ایک شہر سے متصل دوسری آبادی ہو تو قصر کے لئے اس آبادی سے تجاوز کر جانا لازم ہے یا نہیں؟ اور ایک رائے بعض فقہاء کی اس میں یہ ہے کہ اس سے تجاوز لازم نہیں، اس سے یہ اخذ کیا گیا ہے کہ جس طرح شہر سے متصل دوسرے قریے و گاؤں سے تجاوز قصر کے لئے لازم نہیں اسی طرح بڑے شہروں کے مختلف حصے و محلے بھی قصر کے لئے الگ الگ شمار ہوں گے، مگر اس استدلال میں احقر کو کلام ہے:

ایک تو اس وجہ سے کہ یہ تجاوز کا شرط نہ ہونا تمام فقہاء کی رائے نہیں، بلکہ بعض کی رائے ہے، اور اگر چہ بعض نے اس کو صحیح بھی کہا ہے، تاہم اس کے خلاف دوسری رائے کی بھی متعدد حضرات نے تصحیح کی ہے۔

چنانچہ علامہ شرنبلالی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا ہے کہ:

" إذا جاوز بيوت مقامه ولو بيوت الأخبية من الجانب الذي خرج منه ، ويشترط أن يكون قد جاوز أيضا ما اتصل به أي بمقامه من فنائه كما يشترط مجاوزة ربضه ، وهو ما حول المدينة من بيوت و مساكن ؛ فإنه في حكم المصر، وكذا القرى المتصلة بربض يشترط مجاوزتها في الصحيح".

(وہ قصر کرے گا جب وہ اپنے مقام کے گھروں کی جانب سے جہاں سے وہ نکلا ہے، آگے بڑھ جائے گا، اگر چہ وہ چھپر کے مکانات ہی کیوں نہ ہوں، اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کے مقام سے ملے ہوئے

فناء سے بھی آگے بڑھ جائے جس طرح یہ شرط ہے کہ شہر کے ربض سے مراد آگے بڑھ جائے اور ربض شہر کے اطراف پھیلے ہوئے مکانات اور گھر ہیں کیونکہ یہ بھی شہر ہی کے حکم میں ہیں، اسی طرح وہ گاؤں اور دیہات جو ربض شہر سے متصل ہیں ان سے بھی آگے بڑھ جانا صحیح قول میں شرط ہے۔)(۱)

اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے شرنبلالی کی ''الامداد'' کے حوالے سے لکھا کہ:

'' وأشار إلى أنه يشترط مفارقة ما كان من توابع الإقامة كربض المصر، وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن، فإنه في حكم المصر ، وكذا القرى المتصلة بالربض في الصحيح''.

(انہوں نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ توابع شہر جیسے ربض شہر سے الگ ہو جانا قصر کے لئے شرط ہے اور ربض شہر وہ گھر اور عمارات ہیں جو شہر کے اردگرد ہوتے ہیں، کیونکہ یہ بھی شہر کے حکم میں ہیں، اور اسی طرح صحیح قول پر وہ قریے جو ربض شہر سے ملے ہوئے ہوں، وہ بھی شہر میں داخل ہیں۔)(۲)

اور فتاوی عالمگیری میں بھی اسی بات کو واضح الفاظ میں نقل کیا ہے کہ:

''الصحيح ما ذكر أنه يعتبر مجاوزة عمران المصر لا غير ، إلا إذا كان ثمة قرية أو قرى متصلة بربض المصر ،

---

(۱) مراقی الفلاح: ۱۸۷

(۲) شامی: ۲/۵۹۹

فحينئذ تعتبر مجاوزة القرى بخلاف القرية التي تكون متصلةً بفناء المصر؛ فإنه يقصر الصلاة وإن لم يجاوز تلك القرية ، كذا في المحيط''.

(صحیح وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ قصر کے لئے شہر کی آبادی سے تجاوز کر جانا معتبر ہے نہ کہ کسی اور سے، مگر یہ کہ وہاں کوئی گاؤں ہو یا کئی گاؤں ربض شہر سے ملے ہوئے ہوں، تو اس وقت ان قریوں سے بھی تجاوز کرنے کا لحاظ کیا جائے گا، برخلاف ان قریوں کے جو فناء مصر سے ملے ہوئے ہیں کہ آدمی قصر کرے گا اگر چہ اس قریہ سے آگے نہ بڑھا ہو۔)(۱)

ان سب کتب میں صحیح اس کو کہا گیا ہے کہ ربض شہر سے متصل آبادی و گاؤں شہر میں داخل ہے، اسلئے اس سے تجاوز قصر کے لئے شرط ہے۔

دوسرے اس وجہ سے کہ جمہور فقہاء نے اس قول کو اختیار نہیں کیا ہے، بلکہ تمام مکاتب فقہیہ کے علماء نے اس کے برخلاف دوسرے قول کو اختیار کیا اور شہر سے متصل گاؤں و آبادی کو شہر میں داخل مانا ہے اور اس سے تجاوز کو شرط قصر قرار دیا ہے۔ ان حضرات کے اقوال و عبارات کو ہم نے منیٰ کے مکہ میں داخل ہونے یا نہ ہونے کے سوال کے جواب میں نقل کیا ہے، اس کو دیکھ لیا جائے۔

یہاں بعض کا تذکرہ کرتا ہوں، علامہ نووی شافعی رَحِمَہُ اللہُ نے نقل کیا ہے کہ:

'' أما إذا كانت قريتان ليس بينهما انفصال فهما كمحلتين من قرية ، فيشترط مجاوزتهما بالاتفاق، ......

(۱) فتاوی عالمگیری:۱/ ۱۳۹

وإن انفصلت إحداهما عن الأخرى فجاوز قريته جاز القصر ، سواء قربت الأخرى منها أم بعدت''.

(جب دو قریے اس طرح ہوں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی فصل وجدائی نہ ہوتو وہ ایک قریہ کے دومحلوں کی طرح ہیں ،لہٰذا قصر کے لئے ان دونوں سے آگے بڑھ جانا بالاتفاق شرط ہے،...... اور اگران میں سے ایک قریہ دوسرے سے الگ ہواور مسافر اپنے قریہ سے آگے بڑھ جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہے،خواہ وہ دوسرا قریہ اس سے قریب ہو یادور ہو۔)(۱)

علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے ''المغنی'' میں لکھا ہے کہ:

'' وإن كان للبلد محال كل محلة منفردة عن الأخرى كبغداد ، فمتى خرج من محلته أُبيُحَ له القصرُ إذا فارق محلتَه ، وإن كان بعضها متّصلاً ببعض لم يقصر حتى فارق جميعَها ، ولو كانت قريتان متدانيتين فاتّصل بناء إحداهما بالأخرى فهما كالواحدة ، وإن لم يتّصل فلكل قرية حكم نفسها ''.

(اگر شہر کے کئی محلے ہوں، ہر محلّہ دوسرے سے الگ ہو جیسے بغداد تو جب مسافر اپنے محلّہ سے نکل جائے تو اس کو قصر کرنا جائز ہے اور اگر وہ محلے بعض بعض سے ملے ہوئے ہوں تو اس وقت تک قصر نہ کرے جب تک کہ تمام محلوں سے تجاوز نہ کر جائے ،اور اگر دو قریے قریب قریب

(۱) شرح مهذب: ۲۸۹/۴

ہوں اس طرح کہ ایک کی عمارات دوسری سے متصل ہوں تو وہ دوقریے ایک کی طرح ہیں ،اور اگر متصل نہ ہوں تو ہر ایک کا الگ مستقل حکم ہے۔)(۱)

اور فقہ مالکی کی کتاب:''مواهب الجليل'' میں ہے کہ:

''ولو كانت قريتان يتّصل بناء إحداهما بالأخرى فهما في حكم القرية ، وإن كان بينهما فضاء ، فلكل واحدة حكم الاستقلال''.

(اگر دوقریے قریب ہوں اس طرح کہ ایک کی عمارات دوسری سے متصل ہوں تو وہ دوقریے ایک قریہ کے حکم میں ہیں اور اگر ان دونوں میں فضاء یعنی فصل ہوتو ہر ایک کا الگ مستقل حکم ہے۔)(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ تقریبا تمام مکاتب فقہیہ کے علماء کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ شہر سے متصل آبادیاں بھی شہر میں داخل ہیں اور ان سے تجاوز شرط قصر ہے۔

تیسرے اس وجہ سے کہ اگر اس آبادی سے تجاوز شرط نہ ہونے کے قول کو تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ شہر سے خارج آبادیاں اگر شہر سے متصل بھی ہو جائیں تب بھی وہ شہر میں داخل نہیں ہیں ،مگر اس سے یہ اخذ کرنا کہ ''جو آبادیاں پہلے سے شہر میں شمار ہوتی ہیں وہ بھی اسی حکم میں ہیں اور ان کو بھی شہر میں داخل نہیں مانا جائے گا بلکہ شہر سے خارج قرار دیا جائے گا'' صحیح نہیں ، بلکہ قیاس مع الفارق ہے۔

---

(۱) المغنی: ۲/۹۷

(۲) مواهب الجليل: ۲/۱۴۳

یہاں کسی کو علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ کی اس عبارت سے شبہ نہ ہو جو ابھی نقل کی گئی جس میں ہے کہ:

''اگر شہر کے کئی محلے ہوں، ہر محلّہ دوسرے سے الگ ہو جیسے بغداد تو جب مسافر اپنے محلّہ سے نکل جائے تو اس کو قصر کرنا جائز ہے'' کیونکہ اسی کے بعد انہوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ: ''اگر وہ محلے بعض بعض سے ملے ہوئے ہوں تو اس وقت تک قصر نہ کرے جب تک کہ تمام محلوں سے تجاوز نہ کر جائے''، اس سے معلوم ہوا کہ محلّہ اگر الگ ہو تب اس کو شہر سے الگ مانا جائے گا ورنہ نہیں۔

الغرض احقر کی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ شہر بڑا ہو یا چھوٹا اس کے حدود سے نکلنے سے قبل جس طرح اس پر احکام سفر (**قصر فی الصلاۃ و جواز افطار وغیرہ**) لاگو نہیں ہوتے، اسی طرح مسافت سفر کا نقطہ آغاز بھی حدود شہر سے نکلنے پر ہی مانا جائے گا۔

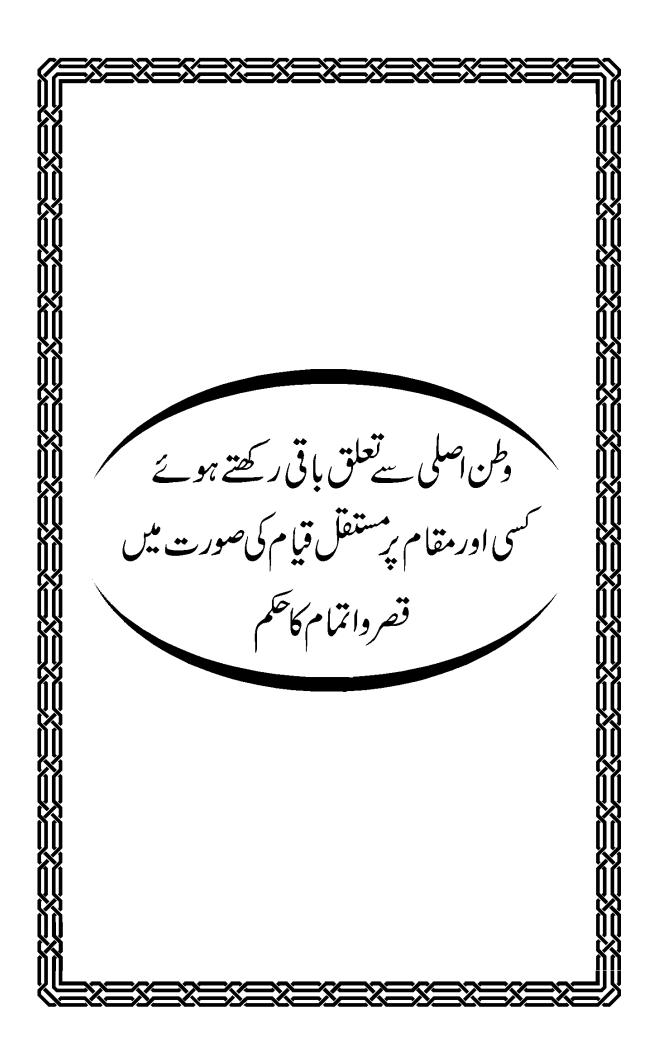
والله أعلم و علمه أتم و أحكم

حررہ العبد محمد شعیب اللہ خان

الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

۱۴/ ذی الحجہ/ ۱۴۲۸ھجری

وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے ہوئے کسی اور مقام پر مستقل قیام کی صورت میں قصر واتمام کا حکم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے ہوئے کسی اور مقام پر مستقل قیام کی صورت میں قصر و اتمام کا حکم

سوالنامہ برائے سترہواں سمینار

کھانے پینے کی طرح رہائش بھی انسان کی بنیادی ضرورت ہے، اس لیے انسان عموماً اپنی رہائش کے لیے مکان تعمیر کرتا ہے، اس میں اپنے اہل وعیال کے ساتھ رہتا ہے، اور انسان جہاں رہتا ہے اس جگہ اور اس آبادی سے اسے ایک انس سا ہو جاتا ہے، جسے انسان اپنا وطن قرار دیتا ہے، انسان کے لیے وطن اور مستقل قیام گاہ جس قدر ضروری ہے، تقریباً اتنا ہی ضروری سفر اور نقل وحرکت بھی ہے، کیوں کہ اس کی بہت سی ضروریات دوسرے مقامات سے متعلق ہوتی ہیں، اسی پس منظر میں شریعتِ اسلامی میں قیام اور سفر کے الگ الگ احکام مقرر کئے گئے ہیں اور فقہاء نے قرآن وحدیث کو سامنے رکھتے ہوئے انسان کی جائے رہائش کی درجہ بندی کی ہے، اور اسے تین حصوں میں تقسیم کیا ہے: ایک وطن اصلی، جو آدمی کی اصل قیام گاہ ہوتی ہے، البتہ اس کی تفصیل میں اختلاف پایا جاتا ہے، دوسرے: وطن اقامت، جس میں انسان کا قیام حنفیہ کے اقوال پر پندرہ دن یا اس سے زیادہ کا ہو، اس مدت کے سلسلہ میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، تیسرے: وطن اقامت کی مدت سے کم کا قیام، یہ قیام

بھی سفر ہی کے حکم میں ہے، وطن اصلی اور وطن اقامت کے درمیان بھی بعض احکام میں اختلاف ہے، لیکن نماز میں اتمام اور قصر کے لحاظ سے دونوں کا حکم یکساں ہے، یعنی وطن اصلی میں بھی اتمام کیا جائے گا اور وطن اقامت میں بھی۔

اس دور میں کسب معاش کے ذرائع کی وسعت کی وجہ سے ایک نئی صورتحال یہ پیدا ہوئی ہے کہ بہت سے لوگ ملازمت وغیرہ کے لیے اپنے وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے ہوئے کسی اور جگہ اقامت اختیار کر لیتے ہیں اور ان کا سال کا زیادہ تر حصہ اسی مقام پر گذرتا ہے، عید، بقرعید یا طویل تعطیلات میں وہ اپنے وطن اصلی کی طرف جاتے ہیں پھر لوٹ آتے ہیں، زندگی کے اسباب بھی اسی دوسری جائے قیام میں بتدریج مہیا ہو جاتی ہیں، بلکہ بعض اوقات وطن اصلی سے زیادہ رہائشی سہولتیں یہاں میسر ہوتی ہیں، بعض لوگ یہیں مکان بھی بنا لیتے ہیں، بعض حضرات کرایہ کے مکان پر اکتفا کرتے ہیں، کچھ لوگ اہل وعیال کو چھوڑ کر تنہا مقیم ہوتے ہیں اور کچھ لوگ اہل وعیال کے ساتھ یہاں قیام پذیر ہوتے ہیں، اس پس منظر میں چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

ا۔ مذکورہ جائے قیام کی حیثیت اگر وہاں مکان بنا لیا جائے تو وطن اصلی کی ہوگی یا نہیں اور کیا وطن اصلی میں تعدد ہو سکتا ہے؟

۲۔ جن لوگوں نے مکان نہیں بنایا ہے، کرایہ کے مکان میں ہیں یا ادارہ و کمپنی کی طرف سے دیے گئے مکان میں ہوں اور اہل وعیال کے ساتھ رہتے ہوں، کیا ان کے حق میں یہ جگہ وطن اصلی کی طرح شمار کی جائے گی، اگر ایسے لوگ کسی سفر کے بعد چند دن یہاں قیام کر کے دوبارہ سفر کا ارادہ رکھتے ہوں، تو انہیں قصر کرنا چاہئے یا اتمام؟

۳۔ اگر اس جائے قیام میں کوئی آدمی تنہا رہ رہا ہو، بال بچے ساتھ نہ ہوں اور مکان ذاتی نہ ہو تو اس کے لیے کیا حکم ہے؟

الجواب ومنه الصواب

وطن کی قسمیں اور تعریفات

اس سوال کے حل سے قبل ہمیں وطن کی اقسام پر روشنی ڈالنا چاہیے، فقہاء نے وطن کی تین قسمیں بیان کی ہیں، ایک وطن اصلی، بعض حضرات نے اس کا نام وطن قرار رکھا ہے، دوسرا وطن اقامت، اس کو بعض نے وطن مستعار نام دیا ہے، اور تیسرا وطن سکنی۔

وطن اصلی : وطن اصلی اس مقام کا نام ہے جہاں انسان کی پیدائش ہوئی ہو یا وہ جگہ جس کو اس نے اپنے لئے بطور وطن اختیار کر کے اس میں اپنے اہل و عیال کو رکھا ہو اور اس سے دوسری جگہ منتقل ہونے کا کوئی ارادہ نہ ہو۔

علامہ کاسانی اور علامہ ابن نجیم مصری رحمہما اللہ نے لکھا ہے کہ:

" وهو وطن الانسان في بلدته ، أو بلدة أخرى اتخذها دارا ، و توطن بها مع أهله وولده ، وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها".

(وطن اصلی انسان کا اپنا شہر ہے یا کوئی دوسرا شہر جس کو اس نے اپنے لئے وطن بنا لیا ہو اور اپنے اہل وعیال کو اس میں رکھا ہو، اور وہاں سے منتقل ہونے کا کوئی قصد نہ ہو)۔ (۱)

اور علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ:

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰، البحر الرائق: ۲/۲۳۹

''وهو أنه إذا نشأ ببلدة أو تأهل بها توطن بها''.

(وطن اصلی یہ ہے کہ جب آدمی کسی شہر میں پیدا ہو یا کسی شہر میں اہل وعیال بنالے تو اس نے اس کو وطن بنالیا۔)(۱)

اور فتاوی تاتارخانیہ میں وطن اصلی کی تعریف میں لکھا ہے:

'' وهو مولد الرجل والبلد الذي تأهل به''.

(وطن اصلی آدمی کا پیدائشی مقام ہے یا وہ شہر جس میں اس نے شادی کرلی ہو۔)(۲)

اور علامہ حصکفی وعلامہ شامی رحمہما اللہ کی عبارتوں سے مزید ایک بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر آدمی کسی جگہ وطن بنانے کی نیت سے رہ جائے تو وہ بھی وطن اصلی ہے، علامہ حصکفی رحمۃ اللہ کہتے ہیں کہ:

'' هو موطن ولادته أو تأهله أو توطنه''.

(وطن اصلی وہ آدمی کا مقام ولادت یا مقام نکاح یا مقام توطن ہے۔)

اور شامی رحمۃ اللہ '' تاھل'' کی شرح میں کہتے ہیں کہ:

'' قوله تأهله: أي تزوجه. قال في شرح المنية : ولو تزوج المسافر ببلد ولم ينو الإقامة به ، فقيل : لا يصير مقيماً وقيل: يصير مقيماً وهو الأوجه''.

(تاھل یعنی وہاں شادی کرلے، شرح منیہ میں فرمایا کہ اگر مسافر نے کسی شہر میں شادی کرلی اور وہاں ٹھیرنے کی نیت نہیں کی، تو کہا گیا

---

(۱) مبسوط: ۲۵۲/۱

(۲) تاتارخانیہ: ۵۱۲/۱

ہے کہ وہ مقیم نہ ہوگا، اور دوسرا قول یہ کہا گیا ہے کہ وہ مقیم ہوگا اور یہی قول مناسب ہے۔)

اور ''توطن'' کی تشریح میں کہتے ہیں:

'' قوله : أو توطنه: أي عزم على القرار فيه وعدم الارتحال وإن لم يتأهل ، فلو كان له أبوان ببلد غير مولده وهو بالغ ولم يتأهل به فليس ذلک وطناً له إلا إذا عزم على القرار فيه و ترک الوطن الذي كان له قبله''.

(توطن یعنی وہاں رہنے کا اور وہاں سے منتقل نہ ہونے کا عزم کرلیا ہو، پس اگر اس کے والدین اس کے مقام پیدائش کے علاوہ کسی جگہ رہتے ہوں اور وہ خود بالغ ہو اور وہاں شادی بھی نہ کی ہو تو یہ اس کا وطن نہ ہوگا مگر یہ کہ وہ وہاں رہ جانے کا عزم کرلے اور اس سے پہلے والے وطن کو ترک کردے۔)(۱)

الغرض فقہاء کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ وطن اصلی تین مقامات میں سے ایک ہے: یا تو وہ مقام جہاں آدمی کی پیدائش ہوئی ہو، یا وہ مقام جس میں آدمی نے شادی کر کے بیوی بچوں کو رکھا ہو، یا وہ مقام جہاں اس نے مستقل رہنے کی نیت سے رہائش اختیار کرلی ہو۔

وطن اقامت: وطن اقامت وہ جگہ ہے جہاں پندرہ دن یا اس سے زائد رہنے کی نیت سے کوئی مسافر رہ گیا ہو، جبکہ وہ جگہ اس طرح رہنے کی صلاحیت بھی رکھتی ہو۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

---

(۱) در مختار مع الشامی: ۲/۶۱۴

''وأما وطن الإقامة فهو الوطن الذي يقصد المسافر الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر''.

(رہا وطن اقامت تو وہ وہ وطن ہے جہاں مسافر نے آدھا مہینہ ٹھیرنے کا قصد کیا ہو، جبکہ وہ جگہ اس کی صلاحیت رکھتی ہو۔) (۱)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

''ووطن الإقامة وهو أن يقصد الإنسان أن يمكث في موضع صالح للإقامة خمسة عشر يوما أو أكثر''.

(وطن اقامت وہ ٹھیرنے کے قابل جگہ ہے جہاں انسان پندرہ دن یا اس سے زائد رہنے کا قصد کرے۔)(۲)

علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے کہا کہ:

''ووطن المستعار وهو أن ينوي المسافر المقام في موضع خمسة عشر يوماً وهو بعيد عن وطنه الأصلي''.

(وطن مستعار یعنی وطن اقامت وہ یہ ہے کہ مسافر پندرہ دن ایک جگہ میں ٹھیرنے کی نیت کرلے جبکہ وہ جگہ اس کے وطن اصلی سے دور ہو۔)(۳)

معلوم ہوا کہ جس جگہ کوئی سفر کرنے والا پندرہ دن یا اس سے زائد ٹھیرنے کی نیت سے رہ جائے اس کو وطن اقامت کہتے ہیں، جبکہ وہ جگہ رہنے کے قابل بھی ہو، جیسے شہر یا گاؤں اور جنگل یا سمندر وغیرہ نہ

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۳۹

(۲) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰

(۳) المبسوط: ۱/۲۵۲

ہو جہاں رہائش نہیں ہوتی۔

وطن سکنی: وطن سکنی یہ ہے کہ اپنے شہر کے علاوہ کسی اور جگہ پندرہ دن سے کم کی نیت سے رہ جائے۔(۱)

اس تفصیل کے بعد اصل مسئلہ پر غور کیا جائے کہ جس جگہ آدمی نے ملازمت یا تجارت وغیرہ کی غرض سے مستقل سکونت اختیار کر لی ہے، اور وہاں اپنے اہل وعیال کو بھی لا رکھا ہے اور وہاں گھر وزمین بھی بنالی ہے اور وہیں رہ جانے کی نیت بھی ہے تو فقہاء کی تصریحات کے مطابق اس کو اس کا وطن اصلی مانا جائے گا۔

لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ وہاں سے واپس اپنے وطن یا کسی اور جگہ چلے جانے کا قصد نہ ہو، اگر ایسا قصد وارادہ ہوگا تو وہ مقام وطن اصلی نہ ہوگا۔علامہ کاسانی رحمہ اللہ اور علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ کی یہ عبارت جو ہم نے اوپر نقل کی ہے اس بارے میں صاف ہے:

"وهو وطن الانسان في بلدته ، أو بلدة أخرى اتخذها دارا ، و توطن بها مع أهله وولده ، وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها".

(وطن اصلی انسان کا اپنا شہر ہے یا کوئی دوسرا شہر جس کو اس نے اپنے لئے وطن بنا لیا ہو اور اپنے اہل وعیال کو اس میں رکھا ہو، اور وہاں سے منتقل ہونے کا کوئی قصد نہ ہو۔)(۲)

اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک آدمی کے دو یا زائد وطن اصلی ہو سکتے ہیں، مثلا

---

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰، مبسوط :۱/۲۵۲،البحر الرائق: ۲/۲۴۱،تاتارخانیہ:۱/۵۱۲

(۲) بدائع الصنائع:۱/۲۸۰،البحر الرائق:۲/۲۳۹

ایک وہ جگہ جہاں پیدائش ہوئی، دوسری وہ جگہ جہاں اس نے شادی کر کے اپنے اہل وعیال کو رکھا ہوا ہے اور تیسری وہ جگہ جہاں اس نے دوسری شادی کی اور وہاں بھی اپنے اہل وعیال کو رکھا ہوا ہے۔

ابن نجیم رحمہ اللہ ایک ''وطن اصلی'' کے دوسرے ''وطن اصلی'' سے باطل ہو جانے کی بحث میں فرماتے ہیں کہ:

'' وقيدنا بكونه انتقل عن الأول ؛ لأنه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث أهلا في بلدة أخرى فإن الأول لم يبطل و يتم فيهما''.

(ہم نے پہلے وطن سے منتقل ہو جانے کی قید اس لئے لگائی کہ اگر وہ اپنے اہل وعیال کے ساتھ وہاں سے منتقل نہ ہوا لیکن ایک دوسرے شہر میں دوسری بیوی بنالی تو پہلا وطن باطل نہ ہوگا اور وہ ان دونوں وطنوں میں پوری نماز پڑھے گا۔)(۱)

اس سلسلہ میں علامہ کاسانی کی عبارت بالکل واضح ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

''ثم الوطن الأصلي يجوز أن يكون واحداً أو أكثر من ذلك، بأن كان له أهل و دار في بلدتين أو أكثر ولم يكن من نية أهله الخروج منها ، وإن كان هو ينتقل من أهل إلى أهل في السنة ، حتى إنه لو خرج مسافراً من بلدة فيها أهله و دخل في أي بلدة من البلاد التي فيها أهله فيصير مقيماً من غير نية الإقامة ''.

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۳۹

(پھر وطن اصلی ایک بھی ہوسکتا ہے اور ایک سے زائد بھی، اس طرح کہ اس کے اہل وعیال اور گھر دو شہروں یا زائد شہروں میں ہوں اور اس کے اہل کی نیت وہاں سے جانے کی نہ ہو، اگر چہ وہ خود سال بھر ایک بیوی کے پاس سے دوسری بیوی کے پاس منتقل ہوتا رہتا ہو، حتی کہ اگر وہ ایک شہر سے جہاں اس کے اہل ہوں مسافر بن کر نکلے اور دوسرے شہروں میں سے کسی شہر میں داخل ہو جس میں اس کے اہل رہتے ہوں تو وہ بغیر اقامت کی نیت ہی کے مقیم ہو جائے گا۔)(۱)

(۲) وہ جگہ جہاں آدمی اپنے اہل وعیال کے ساتھ رہ جائے اور وہیں رہ جانے کی نیت ہو تو وہ جگہ اس کا وطن اصلی ہوگا اگر چہ کہ اس نے وہاں کوئی اپنا ذاتی مکان نہ بنایا ہو، اور کرایہ کے یا کمپنی وغیرہ کی جانب سے دئے ہوئے مکان میں رہتا ہو؛ کیونکہ وطن اصلی ہونے کے لئے وہاں ذاتی مکان کا ہونا کوئی لازمی نہیں، بلکہ مستقل قیام کے قصد سے وہاں رہ جانا ہے۔

"البحر الرائق" میں ہے:

" ألا ترى أنه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار صارت وطناً له ".

(کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کسی نے کسی شہر میں اپنے اہل وعیال کو رکھا اور وہاں اس کی کوئی زمین نہ ہو تو وہ اس کا وطن ہو جائے گا۔)(۲)

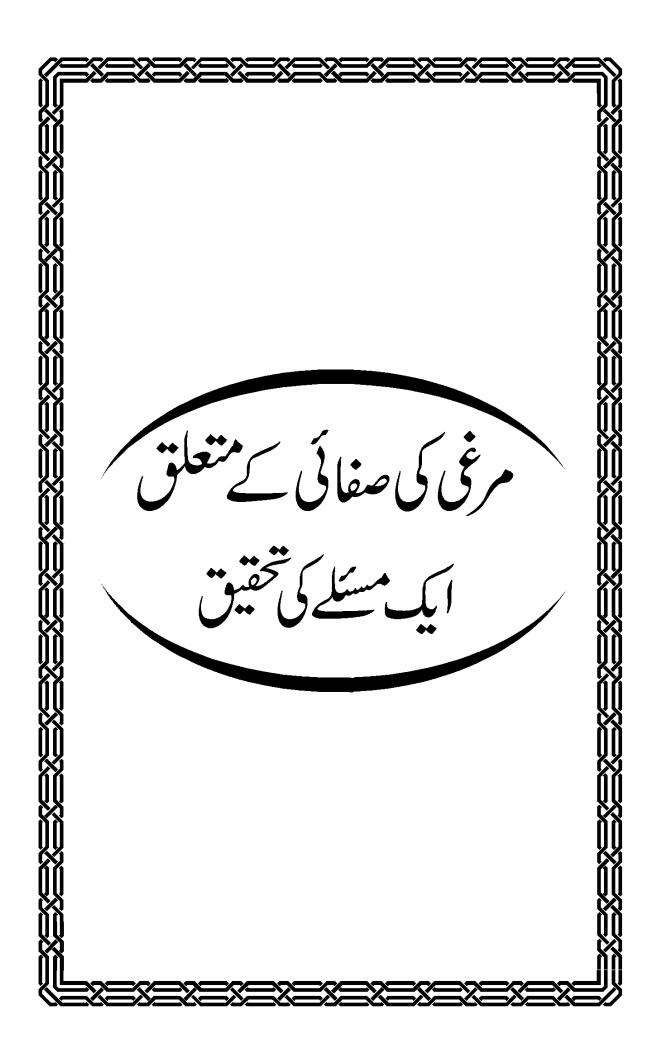
(۳) اس صورت میں بھی یہ دیکھنا چاہئے کہ اس آدمی کی رہائش اس جگہ کس

---

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۳۹

نیت سے ہے؟ اگر مستقل سکونت کی نیت ہے اور وہاں سے واپس چلے جانے کی نیت نہیں ہے تو وہ جگہ اس کا وطن اصلی ہوگا، ورنہ نہیں، ظاہر حال اس صورت میں یہی ہے کہ یہ شخص ملازمت یا تجارت کی وجہ سے یہاں قیام پذیر ہے اور مستقل سکونت مقصود نہیں، لہذا یہ اس کا وطن اصلی نہ ہوگا، بلکہ اگر پندرہ دن کی نیت سے یہاں ٹھیرے تو وطن اقامت ہوگا اور اگر اس سے کم کی نیت ہو تو وطن سکنیٰ ہوگا۔

واللّٰہ أعلم و علمه أتم و أحکم

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مرغی کی صفائی کے متعلق
ایک مسئلے کی تحقیق

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مرغی کی صفائی کے متعلق ایک مسئلے کی تحقیق

تمہید

مرغی کے پر آسانی سے اکھاڑنے کے لیے آج عام طور پر یہ صورت اختیار کی جا رہی ہے کہ اس کو ذبح کرنے کے بعد گرم گرم کھولتے ہوئے پانی میں ڈال دیتے ہیں حال آں کہ اس کے پیٹ کی آلائش ونجاست اسی میں رہتی ہے، جب اس کو جوش دے کر اس کے پر اکھاڑ لیتے ہیں، تو پھر پیٹ کی گندگی صاف کرتے ہیں، اس صورت کے بارے میں عام طور پر جواز وعدمِ جواز کا سوال کیا جاتا ہے، احقر کے پاس اس کے متعلق ایک استفتا تفصیل سے آیا اور احقر نے اس کا جواب بھی ضرورت کے پیش نظر تفصیل سے لکھا، خیال ہوا کہ اس کو افادۂ عام کے لیے شائع کر دیا جائے ؛ کیوں کہ اس میں ابتلائے عام ہے، شاید کسی کو اتباعِ حق کی توفیق ہو جائے، چناں چہ ذرا سی ترمیم واضافہ کے ساتھ پیشِ خدمت ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نافع ومفید بنائے۔ آمین

سوال

عرض یہ کہ آج کل عام طور پر مرغی کو ذبح کرنے کے بعد، اس کو پیٹ کی نجاست وگندگی کے ساتھ گرم گرم کھولتے ہوئے پانی میں ڈال دیتے ہیں، تا کہ پر اکھاڑنے

میں آسانی ہو، پر اکھاڑنے کے بعد اس کے پیٹ کی نجاست صاف کرتے ہیں، اس کے بارے میں یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں:

(۱) مذکورہ بالا طریقے کو اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اگر نا جائز ہے تو اس کا اثر مرغی پر کیا ہوگا، کیا اس کی وجہ سے مرغی ناپاک وحرام ہو جائے گی؟

(۳) اگر مرغی اس سے ناپاک ہو جائے گی، تو کیا اس کو کسی طریقہ سے پاک کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

(۴) اگر اس کو پاک کیا جاسکتا ہے تو اس کا طریقہ بتائیں؟

امید ہے کہ ان سوالوں کا جواب تفصیل کے ساتھ مع دلائل دیں گے۔

الجواب ومنہ الصواب

مذکورہ بالا صورت چوں کہ آج عام ہوگئی ہے اور اکثر بڑے بڑے شہروں میں آسانی کے لیے اس کو اختیار کیا جارہا ہے، اس لیے ان سوالات کا جواب کسی قدر تفصیل سے لکھتا ہوں۔

مذکورہ طریقے پر مرغی کی صفائی ناجائز ہے

(۱) آپ کا پہلا سوال یہ ہے کہ صورتِ مذکورہ کا اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجیے کہ صورتِ بالا میں چوں کہ مرغی کو پیٹ کی آلائش وگندگی پاک کیے بغیر گرم پانی میں ڈال دیا جاتا ہے، اس لیے مرغی کے پیٹ کی یہ آلائش مسامات کے کھل جانے کی وجہ سے بآسانی اس کے سارے بدن میں پھیل جاتی ہے، جس سے مرغی نجاست سے ملوث ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مذکورہ طریقہ کو اپنانا دراصل پاک مرغی کو نجاست سے ملوث کرنا ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ کسی پاک چیز کو ناپاک کرنا شرعاً ناجائز ہے۔

چناں چہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا يبولن أحدكم في الماء الدائم. وفي روايةٍ: في الماء الراكد، وفي رواية: الدائم الذي لايجري. »

(تم میں سے کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں جو نہ بہتا ہو، ہرگز پیشاب نہ کرے)۔(۱)

اس حدیث میں ٹھہرے ہوئے پانی میں گندگی ڈالنے سے اسی لیے منع فرمایا گیا ہے کہ اس سے ایک پاک چیز ناپاک وگندی ہوجائے گی، چناں چہ حضراتِ علما نے اس حدیث کی شرح میں اس نکتے کی صراحت فرمائی ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فتح الباری میں اور علامہ نووی رحمہ اللہ شارحِ مسلم نے شرحِ مسلم میں اور علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ نے معارف السنن میں اور ملاعلی قاری رحمہ اللہ نے مرقات میں اس نکتے کی جانب اشارہ کیا ہے۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ کوئی ایسا طریقہ اختیار کرنا جس سے کسی پاک چیز کا ناپاک ہونا لازم آتا ہو، یہ شرعاً جائز نہیں؛ لہٰذا مذکورہ طریقے پر مرغی کی صفائی کرنا ناجائز ہے، اس سے احتراز لازم ہے۔

مذکورہ طریقے سے مرغی حرام ہوجاتی ہے

(۲) آپ کا دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مذکورہ بالا طریقے کو اپنائے، تو اس کا اثر مرغی پر کیا ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا کہ اوپر معلوم ہوا مذکورہ طریقے سے مرغی کے سارے بدن میں نجاست پھیل جائے گی اور پوری مرغی نجس ہوجائے گی اور

(۱) بخاري: ۲۳۲، مسلم: ۴۲۴، ترمذي: ۶۳، طحاوي: ۱/۹

(۲) فتح الباري: ۱/۳۴۶، شرح مسلم: ۱/۱۳۸، معارف السنن: ۱/۲۴۴، مرقات: ۱/۵۳

جب یہ ناپاک ہوگی تو اس کا استعمال بھی ناجائز ہوگا۔

فتح القدیر، درمختار اور اس کی شرح ''رد المختار اور البحر الرائق'' وغیرہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ مرغی ناپاک ہو جاتی ہے؛ کیوں کہ ان سب کتابوں میں اس مرغی کے متعلق جس کو آلائش سے پاک کرنے سے قبل گرم پانی میں ڈال دیا گیا ہو، یہ بحث اٹھائی گئی ہے، کہ یہ مرغی پاک ہوسکتی ہے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ پاک ہونے نہ ہونے کا سوال اسی وقت اٹھے گا جب کہ اولاً اس کو ناپاک تسلیم کیا جائے۔(۱)

چناں چہ علامہ حصکفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''وكذا دجاجة ملقاة حالة غلي الماء للنتف قبل شقّها''

(کہ اسی طرح ناپاک ہوجاتی ہے وہ مرغی جس کو پروں کے اکھاڑنے کے لیے اس کو شق کیے بغیر، پانی کے اُبلنے کی حالت میں ڈال دیا گیا ہو۔)(۲)

اور علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ نے بھی فتح القدیر میں اس مسئلے پر بحث کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مرغی ناپاک ہوجاتی ہے۔(۳)

اور علامہ عالم بن العلا الدہلوی رحمہ اللہ نے فتاوی تاتارخانیہ میں لکھا ہے:

''الدجاجة تذبح و ينتف ريشها ثم تغلى في الماء قبل أن يشق بطنها صار نجساً وصارت الدجاجة نجسةً بحيث لا طريق إلى أكلها إلا أن تحمل الهرة فتأكلها''.

---

(۱) دیکھو: فتح القدير: ۱/ ۱۸۵، در مختار: ۱/ ۳۳۴، رد المحتار: ۱/ ۳۳۴، البحر الرائق: ۱/ ۴۱۵

(۲) در مختار مع الشامي: ۱/ ۳۳۴

(۳) فتح القدير مع العناية: ۱/ ۸۵

(مرغی جس کو ذبح کیا جائے اور اس کے پر اُکھاڑے جائیں پھر اس کا پیٹ شق کرنے سے قبل اس کو پانی میں جوش دیا جائے تو وہ پانی بھی نجس ہو جائے گا اور وہ مرغی بھی اس طرح نجس ہو جائے گی کہ اس کے کھانے کی کوئی سبیل نہیں سوائے اس کے کہ بلی اس کو لے جائے اور کھالے۔)(۱)

اور حضرت مولانا عبدالشکور لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "**علم الفقه**" میں اس مسئلے کو بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ "مرغی یا کوئی پرندے کا پیٹ چاک کرنے اور اس کی آلائش نکالنے سے پہلے پانی میں جوش دی جائے، جیسا کہ آج کل انگریزوں اور ان کے ہم منش ہندوستانیوں کا دستور ہے تو وہ کسی طرح پاک نہیں ہو سکتی"۔(۲)

اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے "بہشتی گوہر" میں اس کو نقل فرمایا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ کے نزدیک بھی مسئلہ یہی ہے اور آپ ہی نے اپنے فتاوی میں بھی اس مرغی کو ناپاک اور اس کے استعمال کو حرام قرار دیا ہے۔(۳)

حاصل یہ ہے کہ یہ مرغی اس کے بدن میں گندگی کے پھیل جانے کی وجہ سے ناپاک و نجس ہو جاتی ہے اور نجس کا استعمال حرام ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال بھی حرام و ناجائز ہے۔

پھر یاد رہے کہ ان حضرات کے کلام میں یہ جو مذکور ہے کہ یہ مرغی کسی طرح پاک نہیں ہو سکتی، اس پر تفصیلی بحث اگلے سوال کے جواب میں آرہی ہے، یہاں صرف یہ

---

(۱) التاتارخانية: ۱/۱۸۵

(۲) علم الفقه: ۱/۴۳

(۳) دیکھو: بہشتی گوہر: ۱۰، امداد الفتاوی: ۱/۱۳۶

بتانا مقصود ہے کہ یہ مرغی ان تمام حضرات کے قول کے مطابق ناپاک ہوجاتی ہے۔

کیا یہ مرغی پاک ہوسکتی ہے؟

(۳) تیسرا سوال یہ ہے کہ اس مرغی کو پاک بھی کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے، علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"ولو أُلقيت دجاجة حالةَ الغليان في الماء قبل أن يشقّ بطنها للنتف لايطهر أبداً؛ لكن على قول أبي يوسف رحمہ اللہ **يجب أن تطهر."**

(اگر مرغی اُبلتے ہوئے پانی میں پر اُکھاڑنے کے لیے پیٹ چاک کرنے سے پہلے ڈال دی جائے تو یہ کبھی پاک نہ ہوگی؛ لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر پاک ہوجانا چاہیے۔)(۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی فتح القدیر کے حوالہ سے اس کو نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ فتح القدیر میں کہا ہے:

" أنها لاتطهر أبداً لكن على قول أبي يوسف تطهر."

(یہ مرغی کبھی پاک نہیں ہوسکتی؛ لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر پاک ہوجاتی ہے۔)(۲)

اور **النهر الفائق** میں بھی یہی لکھا ہے:

"گوشت میں اگر نجاست جذب ہوجائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق یہ کسی صورت میں پاک نہیں ہوسکتا اور اسی پر

---

(۱) فتح القدير: ۱/۱۸۵

(۲) رد المحتار: ۱/۳۳۴

فتوی بھی ہے‘‘۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ مرغی کسی طرح پاک نہیں ہوسکتی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پاک ہوسکتی ہے۔

علتِ مسئلہ

ایسی صورت میں جب کہ اس میں اختلاف ہے، ضروری ہے کہ اس میں غور وفکر سے کام لیا جائے؛ اس لیے سب سے پہلے اس پر غور کرنا چاہیے کہ جن حضرات نے اس کو ابدی طور پر حرام و ناپاک قرار دیا ہے، ان کے نزدیک اس کی وجہ کیا ہے؟ علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مرغی کو پانی میں جوش دینے کی وجہ سے اس کے بدن میں پھیلی ہوئی نجاست کو وہ اپنے اندر جذب کرلے گی۔

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کی عبارت یہ ہے:

’’ قلت: وهو سبحانه أعلم هو معلّل بتشرّبها النجاسةَ المتحللة في اللحم بواسطة الغليان.‘‘ (۲)

اس جگہ غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ یہاں محض نجاست کے پھیل جانے پر یہ حکم نہیں ہے کہ وہ پاک نہیں ہوسکتی؛ بل کہ بدن میں پھیلی ہوئی نجاست کے جذب ہو جانے اور رگ وریشے میں سرایت کر جانے کی وجہ سے حکم لگایا گیا ہے کہ وہ پاک نہیں ہوسکتی؛ کیوں کہ نجاست کے بدن میں محض تحلیل ہوجانے پر باتفاقِ علما وہ پاک ہوسکتی

(۱) النهر الفائق:۱/۱۵۱

(۲) فتح القدير:۱/۱۸۵

ہے۔ حاصل یہ کہ اس مرغی کو پاک کرنا اس لئے ناممکن ہے کہ اس کو پانی میں جوش دے دینے سے جو نجاست کہ گرمی کی وجہ سے گوشت میں تحلیل ہوگئی تھی وہ اس کے بدن میں جذب ہو جائے گی اور رگ وریشے میں سرایت کر جائے گی ،جس کا ازالہ ناممکن ہے۔ یہ حاصل ہے "فتح القدير" کی مذکورہ بالا عبارت کا۔

اس کے بعد دوسری چیز جو قابلِ غور ہے یہ ہے کہ ہمارے علاقوں میں جو مرغی کو آلائش نکالے بغیر جوش دیتے ہیں ،اس سے کیا وہ علت پیدا ہو جاتی ہے، جس کی بنا پر کہا گیا ہے کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی؟

جہاں تک ہماری تحقیق ہے، ایسا نہیں ہوتا؛ بل کہ یہاں مرغی کو گرم پانی میں جو بہت زیادہ گرم نہیں ہوتا، تین چار منٹ کیلئے رکھا جاتا ہے، تا کہ اس کے مسامات کھل جائیں اور پروں کو اکھاڑنے میں آسانی پیدا ہو جائے۔ اس صورت میں بلا شبہ گرمی کی وجہ سے نجاست اس کے بدن میں پھیل جاتی ہے اور اسی وجہ سے وہ ناپاک بھی ہو جاتی ہے؛ مگر چوں کہ بدن میں پھیلی ہوئی نجاست کو مرغی جذب نہیں کر لیتی؛ کیوں کہ اتنی دیر تک جس میں نجاست جذب ہو جائے ،مرغی کو پانی میں نہیں رکھا جاتا؛ بل کہ صرف تین چار منٹ رکھا جاتا ہے۔ اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ تین چار منٹ تک مرغی کو گرم پانی میں رکھنے سے اس کے رگ وریشہ میں نجاست جذب نہیں ہو سکتی۔

اس کو اس مثال سے بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ گوشت پر مسالہ لگا کر اگر تین چار منٹ آگ پر رکھا جائے تو اس کا یہ مسالہ گوشت میں جذب نہ ہوگا، ہاں! اگر کافی دیر اس کو آگ پر رکھا جائے تو مسالہ اس میں جذب کر جائے گا۔

یہاں زیر بحث مسئلہ میں بھی چوں کہ مرغی کو تین چار منٹ کے لیے گرم پانی میں رکھا جاتا ہے اس لیے اس میں نجاست جذب نہ ہوگی؛ اگر چہ کہ اس سے وہ نجس ہو جائے گی۔

جب یہ دو باتیں محقق ہوگئیں کہ جن حضرات نے اس مرغی کو نا قابلِ تطہیر قرار دیا ہے ان کے نزدیک اس کی وجہ نجاست کا جذب ہو جانا ہے جس کو زائل نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ ہمارے زیرِ بحث مسئلے میں یہ بات نہیں ہے، تو اس سے خود بخود معلوم ہو گیا کہ اس ناپاک مرغی کو پاک کیا جا سکتا ہے؛ کیوں کہ وہ علت یہاں نہیں پائی جا رہی ہے جس کی بنا پر اس کو نا قابلِ تطہیر قرار دیا گیا تھا۔

علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ نے مسلّخ کے بارے میں یہی بات ارشاد فرمائی ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

”قلت: وهو سبحانه أعلم هو معلل بتشرّبها النجاسةَ المتحللةَ في اللحم بواسطة الغليان، و على هذا اشتهر أن اللحم السميط بمصر نجسٌ لايطهر؛ لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى يصل الماء إلى حد الغليان، ويمكث فيه اللحم بعد ذلك زماناً يقع في مثله التشرُّب والدخول في باطن اللحم ، وكل من الأمرين غير متحقق في السميط الواقع حيث لايصل الماء إلى حد الغليان، ولا يترك فيه إلا مقدار ما تصل الحرارة إلى سطح الجلد، فتنحلّ مسام السطح عن الصوف، بل ذلك الترك يمنع من جودة انقلاع الشعر، فالأولى في السميط أن يطهر بالغسل ثلاثاً“. (۱)

(میں کہتا ہوں، واللہ اعلم کہ اس کے پاک نہ ہونے کی وجہ اس مرغی اور اوجھڑی

(۱) فتح القدير: ۱/۱۸۶

کا نجاست کو جذب کر لینا ہے، جو گوشت میں بوجہِ اُبالنے کے پھیل گئی ہے اور اسی بنا پر مشہور ہے کہ مصر کا مسلّخ گوشت ناپاک ہے جو پاک نہیں ہوسکتا؛ لیکن مذکورہ علت اس وقت تک ثابت نہیں ہوسکتی، جب تک پانی جوش مارنے نہ لگے اور اس پانی میں وہ گوشت اتنی دیر نہ رہے، جس میں جذب اور گوشت کے اندرونی حصہ تک داخل ہونا واقع ہوتا ہے اور یہ دونوں باتیں مسلّخ میں موجود نہیں؛ کیوں کہ پانی جوش مارنے کی حد تک نہیں پہنچتا اور اس کو اس پانی میں صرف اتنی دیر تک رکھا جاتا ہے کہ گرمی جلد کی سطح تک پہنچے؛ تاکہ صوف کی سطح سے مسامات کھل جائیں؛ بل کہ اگر زیادہ دیر چھوڑے رکھیں تو یہ بات بالوں کو اچھی طرح اکھاڑنے میں مانع بنے گی، پس مسلّخ میں مناسب بات یہ ہے کہ وہ تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گا)۔

فتح القدیر کی اس بات کو علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بھی ذرا سے تغیر کے ساتھ در مختار کے حاشیہ میں نقل فرمایا ہے۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ جس طرح مسلّخ کے بارے میں علامہ ابن الھمام رَحِمَہُ اللّٰہُ نے یہ کہا کہ اس کے ناقابلِ تطہیر نجس ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پانی جوش مارنے کی حد تک گرم ہو اور یہ کہ اس میں اس کو کافی دیر تک رکھا جائے، اسی طرح مرغی کے بارے میں بھی ان دونوں باتوں کا ہونا اس کے ناقابلِ تطہیر نجس ہونے کے لیے ضروری ہوگا اور اوپر معلوم ہو چکا کہ ہمارے ان علاقوں میں (جہاں تک احقر کی تحقیق ہے) پانی گرم تو ہوتا ہے؛ مگر اس میں مرغی کو اتنی دیر تک نہیں رکھا جاتا کہ اس میں جذب و باطنِ لحم تک دخولِ نجاست واقع ہو جائے؛ لہٰذا جو علت تھی ناقابلِ تطہیر نجس ہونے کی، وہ نہ پائی گئی؛ لہٰذا اس ناپاک مرغی کو پاک کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) الشامي: ۱/۳۳۴

اسی وجہ سے غالباً علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے ''درمختار'' میں اس قسم کی مرغی کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ تین دفعہ پانی میں جوش دینے سے پاک ہو جائے گی، جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔(۱)

نیز ابن الہمام رحمہ اللہ نے ''فتح القدیر'' میں لکھا ہے کہ مسلخ کے بارے میں اوپر جو بات گذری کہ وہ پاک ہو جائے گا، یہی بات شرف الائمہ نے مرغی کے بارے میں بھی فرمائی ہے، پھر علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ نے اس پر کچھ رد بھی نہیں فرمایا ہے؛ بل کہ اس کا اقرار کیا ہے، پھر اس بات کو فتح القدیر کے حوالے سے نقل کر کے علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی اس کا اقرار کیا ہے۔ پھر فتح القدیر کے اس بیان اور شرف الائمہ کی اس بات کا علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے ''البحر الرائق'' میں اعتراف واقرار کیا ہے، اس طرح اس مرغی کے قابلِ تطہیر ہونے کا شرف الائمہ ابن الھمام، علامہ ابن نجیم، علامہ حصکفی اور علامہ شامی رحمہم اللہ نے فتوی دیا ہے اور پھر یہ بات اوپر کی دلیل سے مؤید ہے؛ لہٰذا اس میں شک نہیں کہ یہی قول راجح ہے اور ہونا چاہیے۔(۲)

پھر یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اوپر جو یہ بات گذری کہ اس کے پاک ہونے نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ نجاست رگ وریشے میں پیوست ہو جائے اور جذب ہو کر باطنِ لحم تک سرایت کر جائے، پس اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نا قابلِ تطہیر ہے اور اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ بھی؛ لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی پاک ہو سکتی ہے اور اگر نجاست جذب نہ ہو جیسے کہ ہماری زیرِ بحث صورت میں ہے تو اس

---

(۱) در مختار: ۱/۳۳۴

(۲) دیکھو: فتح القدیر: ۱/۱۸۶، الشامي: ۱/۳۳۴، البحر الرائق: ۱/۴۱۵

کے بارے میں اختلاف نہیں ہے، بل کہ اس صورت میں یہ مرغی تمام علما کے نزدیک پاک ہوسکتی ہے؛ لہٰذا اس زیرِ بحث صورت میں اس کے پاک ہونے کا قول تمام ائمہ کا متفقہ ہے جس کا ذکر اوپر ہوا؛ بل کہ تحقیق کے بعد دراصل یہ ایسی صورت ہے جس میں سب کا قول یہ ہے کہ یہ مرغی پاک ہوسکتی ہے۔

اب رہا حضرت اقدس تھانوی رحمہ اللہ اور علامہ عبدالشکور لکھنوی رحمہما اللہ کا یہ فرمانا کہ یہ مرغی کسی طرح پاک نہیں ہوسکتی، تو ممکن ہے ان حضرات نے یہ سمجھ کر لکھا ہو کہ اس مرغی میں نجاست جذب ہوجاتی ہے، پس جب اس کے خلاف یہ ثابت ہو گیا کہ نجاست جذب نہیں ہوتی تو مسئلہ بھی وہ نہ ہوگا؛ بل کہ وہ ہوگا جس کو شرف الائمہ رحمہ اللہ نے اور دوسرے علما نے لکھا ہے۔

اور بعض حضرات نے اس نجاست آلودہ مرغی کے مسئلے کو اس گیہوں پر قیاس کیا ہے جس کو شراب میں پکایا گیا ہو اور فرمایا ہے کہ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> ”یہ گیہوں کسی حال میں پاک نہیں ہوسکتی اور علامہ شامی اور ابن الھمام رحمہما اللہ نے صاحبِ ھدایہ کی کتاب **”التجنیس والمزید“** سے نقل کیا ہے کہ اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر ہی فتوی ہے۔“(۱)

لہٰذا مرغی کے مسئلے میں بھی اسی قول پر فتوی ہونا چاہیے کہ یہ پاک نہیں ہوسکتی۔

مگر یہ قیاس محلِ تأمل ہے؛ کیوں کہ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا مرغی کے زیرِ بحث مسئلے میں نجاست اس میں جذب نہیں ہوجاتی، اس کے برخلاف شراب میں پکے

---

(۱) در مختار: ۱/۳۳۵، فتح القدیر: ۱/۱۸۶

ہوئے گیہوں میں شراب اس میں جذب ہو جاتی ہے؛ لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، یہی وجہ ہے کہ اگر گیہوں شراب میں یا پیشاب میں گر کر پھول جائے تو علما نے لکھا ہے کہ اس کو پاک کیا جا سکتا ہے۔

" ولو انتفخت من بول نقعت وجففت ثلاثاً."

(اگر پیشاب سے وہ پھول جائے تو تین دفعہ پانی میں بھگوئے جائیں اور سکھائے جائیں۔)(۱)

اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے:

" فقد يفرق بينه وبين طبخها بالخمر بزيادة التشرب بالطبخ."

جس کا حاصل یہ ہے کہ چوں کہ اس کو پکایا نہیں گیا ہے، اس لیے اس میں اس طرح نجاست جذب نہ ہوگی، جس طرح پکانے کی صورت میں جذب ہوتی ہے؛ لہٰذا اس میں اور پکانے کی صورت میں فرق ہوگا۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ اصل مدار مسئلے کا وہ ہے جس کا بیان اوپر آ چکا ہے؛ لہٰذا جب مرغی کے مسئلہ میں وہ علت نہیں پائی جا رہی ہے، جس کی بنا پر اس کو ناقابل تطہیر قرار دیا گیا تھا، تو وہ پاک ہو سکتی ہے۔ واللہ اعلم

ناپاک مرغی کو پاک کرنے کا طریقہ

(۴) رہا یہ سوال کہ اس کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ اس کا طریقہ یہ لکھا ہے کہ پیٹ کی گندگی صاف کرنے کے بعد اس ناپاک مرغی کو تین بار پاک پانی میں

---

(۱) دیکھو: فتاوی عالمگیری: ۱/۴۲، درمختار مع الشامي: ۱/۳۳۵، بدائع الصنائع: ۱/۲۴۸

(۲) الشامي: ۱/۳۳۴

جوش دیں اور ہر مرتبہ نیا پانی لیں اور ایک مرتبہ جوش دینے کے بعد پہلے اس کو ٹھنڈا ہونے دیں، جب وہ ٹھنڈی ہو جائے تو پھر دوسری دفعہ جوش دیں، پھر ٹھنڈی ہونے دیں اور پھر تیسری دفعہ جوش دے کر ٹھنڈی کر لیں، پاک ہو جائے گی۔

درمختار میں ہے:

''ویطهر لحم طبخ بخمر بغلي وتبريد ثلاثاً، وكذا دجاجة ملقاة حالةَ غلي الماء للنتف قبل شقِّها.''

(شراب میں پکا ہوا گوشت تین دفعہ جوش دینے اور ٹھنڈا کرنے سے پاک ہو جاتا ہے، اسی طرح وہ مرغی جس کو پیٹ چاک کرنے سے پہلے پانی کے کھولنے کے وقت ڈال دیا گیا ہو۔)(۱)

اور فتح القدیر میں ہے:

''وفي التجنيس: طبخت الحنطة في الخمر قال أبو يوسف رحمہ اللہ **: تطبخ ثلاثاً بالماء وتُجفّف كلَّ مرّة، وكذا اللحم، ثم قال بعد ذلك في دجاجة: يجب أن تطهر على قانون ما تقدم في اللحم.''**

(کتاب تجنیس میں ہے کہ گیہوں شراب میں پکائے گئے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کو تین دفعہ پانی سے پکایا جائے اور ہر مرتبہ اس کو سکھایا جائے، اسی طرح گوشت میں بھی اور مرغی بھی پاک ہو جاتی ہے اسی قانون کے مطابق جو گوشت کے بارے میں گزرا۔)(۲)

---

(۱) در مختار: ۱/۳۳۴

(۲) فتح القدیر: ۱/۱۸۵

یہاں جو یہ فرمایا ہے کہ تین دفعہ پکا کر سکھانا چاہیے، اس سے مراد ٹھنڈا کرنا ہے، جیسا کہ البحر الرائق سے علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ نے نقل کیا ہے۔[1]

خلاصۂ کلام

اس پوری تحریر کا خلاصہ اور حاصل یہ ہے کہ پروں کو آسانی سے اکھاڑنے کے لیے مذکورہ طریقہ اختیار کرنا جائز نہیں؛ کیوں کہ اس سے پاک چیز کا ناپاک کرنا لازم آتا ہے۔ اور کوئی ایسا کرے گا تو اس سے مرغی پر یہ اثر ہوگا کہ وہ ناپاک ہو جائے گی اور اس کا استعمال حرام و ناجائز ہوگا، البتہ پھر اس کو پاک کیا جا سکتا ہے، اگر چہ کہ اس میں اختلاف ہے؛ مگر ہمارے یہاں کی پیش آمدہ صورت میں صحیح یہی ہے کہ وہ پاک ہو جائے گی، اور پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو تین دفعہ پاک پانی میں جوش دیں یعنی پکائیں، اور ہر مرتبہ اس کو ٹھنڈا کریں اور یہ پاکی کا طریقہ اس وقت اپنائیں کہ پہلے اس کے پیٹ کی آلائش نکال ڈالیں، ورنہ کبھی وہ پاک نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

فقط

محمد شعیب اللہ خان

---

(۱) الشامي: ۱/۳۳۴

الخير المأمول

في تحقيق الاجزاء المكروهة من الحيوان المأكول

یعنی

حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں

تمہید وتقدیم

تقریباً دو سال قبل بقرعید کے موقع پر احقر نے خطبۂ جمعہ میں کپورے کھانے کا عدمِ جواز بیان کیا تو بعض حضرات نے اس پر دلیل اور حوالہ چاہا، راقم نے اس کا مفصل جواب حوالۂ قلم کیا اور وہ اسی زمانے میں ماہنامہ ''اسلامی مشغلے'' اور ہفتہ وار ''عروج ہند'' بنگلور میں شائع ہوا، مگر اس مفصل جواب میں کپورے کے عدمِ جواز پر ایک حدیث سے استدلال اور اس حدیث کا درجہ پیش کرنے پر اکتفا کیا گیا تھا اور حضرات علما وفقہا (جو سب سے زیادہ احادیث کو سمجھنے والے ہیں) کے اقوال پیش نہیں کیے گئے تھے، حالاں کہ یہ ضروری امر تھا، لہٰذا اس جواب پر نظر ثانی کر کے نئی ترتیب، وضاحت طلب امور کی تشریح وتوضیح اور ترمیم واضافے کے ساتھ اس کو مرتب کیا گیا جو ابھی آپ کی نظروں سے گذرے گا۔ اس طرح اس موضوع پر ایک مفصل ومدلل رسالہ ہوگیا، لہٰذا اس کا ایک نام بھی تجویز کیا گیا۔

''الخير المأمول فی كراهة الأجزاء السبعة من الحيوان المأكول'' ولله الحمد على ذالک''.

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس سے خلائق کو نفع پہنچائے اور میرے لئے ذخیرۂ معاد بنائے۔ آمین

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

۲۹ ذی قعدہ ۱۴۱۱ھ

حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں

معلوم ہونا چاہئے کہ حلال جانور کی سات چیزوں کو ناجائز قرار دیا گیا ہے اور ان اجزاءِ حیوان کا ناجائز ہونا حدیث سے ثابت ہے اور فقہاءِ کرام نے حدیث ہی سے استدلال کر کے ان سات چیزوں کا ناجائز ہونا، اپنی کتابوں میں تحریر فرمایا ہے، مگر افسوس کہ بہت سے لوگ ان میں سے بعض چیزوں کو استعمال کرتے ہیں اور ناجائز کام کے مرتکب ہوتے ہیں، اسی لیے کسی قدر وضاحت سے اس مسئلے کو تحریر کیا جاتا ہے۔

حدیثِ نبوی

پہلے ہم حدیثِ رسول پیش کریں گے، پھر فقہاءِ کرام کے حوالے دیں گے۔

امام عبدالرزاق اور امام محمد بن حسن شیبانی رحمہما اللہ نے حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے مرسلاً اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے مرسلاً اور انہی کے واسطے سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موصولاً اور امام طبرانی رحمہ اللہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے موصولاً روایت کیا ہے کہ:

«كَرِهَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم مِنَ الشَّاةِ سَبْعاً: الْمَرَارَةَ وَالْمَثَانَةَ وَالْغُدَّةَ وَالْحَيَاوَالذَّكَرَ وَالْأُنْثَيَيْنِ وَالدَّمَ، وَكَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم يُحِبُّ مِنَ الشَّاةِ مُقَدَّمَهَا.» (۱)

---

(۱) مصنف عبد الرزاق: ۴/۵۳۵، کتاب الآثار:۱۷۹، سنن بیھقی: ۱۰/۷، طبرانی معجم اوسط: ۹/۱۸۱

(رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بکری میں سے سات چیزوں کو نا پسند کیا ہے: (۱) پتّا (۲) مثانہ یعنی پیشاب کی تھیلی (۳) غدود (۴) حیا یعنی مادہ کی شرمگاہ (۵) ذکر یعنی نر کی شرمگاہ (۶) خصیتین یعنی کپورے اور (۷) خون، اور آپ کو بکری کے سامنے کا حصہ پسند تھا۔)

یہ حدیث کس درجہ قابلِ احتجاج ولائقِ استدلال ہے، اس پر ہم نے رسالے کے آخر میں اہل علم کے لئے عربی میں بحث کی ہے، اہل علم اس کو دیکھ لیں، البتہ یہاں اس قدر عرض کرنا مناسب ہے کہ یہ حدیث حضرت امام مجاہد رحمہا اللہ سے مرسلاً بھی آئی ہے اور ان کے واسطے سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موصولاً بھی آئی ہے جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں، اور اس کی وہ سند جو مرسلاً آئی ہے وہ لائق احتجاج ہے، اس میں جو کچھ اشکال ہے وہ صرف یہ ہے کہ یہ مرسل ہے، لیکن مرسل حدیث جمہور فقہا اور بہت سے محدثین کے نزدیک لائق احتجاج ہے، اور بالخصوص اس وقت جب کہ اس کی تائید کسی اور مرسل یا موصول حدیث سے ہوتی ہو تو سبھی کے نزدیک وہ قابل قبول ہے اور یہاں اس کی تائید حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کی موصول روایات سے ہو رہی ہے جن کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے، لہٰذا ایسی حدیث سب کے نزدیک قابل قبول ہے، اس لئے یہ مذکورہ حدیث مقبول وقابل احتجاج ولائق استدلال ہے۔

حدیث میں بکری سے مراد حلال جانور ہے

اس کے بعد یہاں پہلے اس حدیث کی ضروری شرح حوالۂ قرطاس کی جاتی ہے، سب سے پہلی بات اس حدیث میں سمجھنے کی یہ ہے کہ:

"شاۃ (بکری) سے مراد تمام حلال جانور ہیں، صرف بکری نہیں۔

چنانچہ حضراتِ علما نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے تمام

حلال جانوروں کی مذکورہ سات چیزوں کا یہی حکم بیان کیا ہے اور جہاں کہیں فقہا کی عبارت میں بکری کا لفظ آ گیا ہے، علما نے اس کو قیدِ اتفاقی قرار دیا ہے، اور تمام حلال جانوروں کا ایک ہی حکم لکھا ہے''۔

علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ کی عبارت میں ان سات چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے ''شاۃ'' (بکری) کا لفظ آ گیا تو اس پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ فرماتے ہیں:

" ذكر الشاة اتفاقي؛ لأن الحكم لايختلف في غيرها من المأكولات".

(بکری کا ذکر اتفاقی ہے، اس لیے کہ دوسرے حلال جانورں کا حکم اس سے مختلف نہیں ہے۔)(۱)

الغرض حدیث میں اگر چہ بکری کے مذکورہ اجزا کو ناپسندیدہ قرار دیا گیا ہے، مگر حکم کے لحاظ سے تمام حلال جانوروں کے مذکورہ اجزاء مراد ہیں۔

مچھلی کے مذکورہ اجزا کا حکم

مچھلی کے ان سات اجزا کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں قدیم فقہا کی کوئی تصریح نہیں ملی، البتہ حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے کہ:

''کلام اس میں یہ ہے کہ جو اجزا حیوانِ دموی میں حرام و مکروہ ہیں، وہ سمک (مچھلی) میں بھی حرام و مکروہ ہیں یا نہیں؟ پس جبکہ میتہ (مردار) ہونا مچھلی کا حرمت و کراہت کا سبب نہیں ہے، تو یہ مقتضی اس کو ہے کہ اس کے اجزاء مثانہ وغیرہ حرام و نجس نہیں ہیں''۔(۲)

---

(۱) شامی: ۶/۷۴۹

(۲) عزیز الفتاوی: ۷۵۹

حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ مذکورہ اجزا صرف دموی حیوانات کے مکروہ ہیں اور غیر دموی جیسے مچھلی کے یہ اجزا مکروہ نہیں ہیں۔

(واللہ اعلم و علمہ اتم واحکم)

حدیث میں مذکور سات اجزا

دوسری بات یہ ہے کہ حدیث مذکورہ بالا میں حلال جانور کی سات چیزوں کو ناپسندیدہ اور مکروہ قرار دیا گیا ہے، اور وہ یہ ہیں:

(۱) المرارۃ، یعنی پتا۔

(۲) المثانۃ، پیشاب کی تھیلی۔

(۳) الغدۃ، غدود۔

(۴) الحیا، مادہ جانور کی شرم گاہ۔

علامہ فیروز آبادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

"الحیا: الفرج من ذوات الخف والظلف والسباع".

("حیا" ان جانوروں کی فرج کو کہتے ہیں، جو سم و کھر والے ہوں اوران جانورں کی فرج کو جو چیرنے پھاڑنے والے ہوں۔)(۱)

اس میں حیا فرج کو کہا گیا ہے اور فرج مؤنث کی شرم گاہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس لئے حیا کے معنے مادہ کی شرمگاہ۔

(۵) الذکر، مذکر حیوان (نر جانور) کی شرمگاہ۔

(۶) الأنثیین، خصیتین، اسی کو عام زبان میں "کپورے" کہا جاتا ہے۔

(۷) الدم، خون۔

(۱) القاموس المحیط: ۲۲۲/۴

خون سے جمہور علماء کے نزدیک دمِ مسفوح (بہنے والا خون) مراد ہے، اور اس کا حرام ہونا خود قرآنِ مجید میں بھی صاف طور پر مذکور ہے، اور بعض علما جیسے علامہ عزیزی رحمۃ اللہ وغیرہ نے اس حدیث میں دم سے نہ بہنے والا خون مراد لیا ہے، مگر جمہور علما کے نزدیک نہ بہنے والا خون جائز وحلال ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا ہے کہ ہمارے لیے دو خون حلال ہیں، ایک جگر، دوسرے تلی۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

« أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ، فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ. »

(ہمارے لیے دو مرداروں اور دو خونوں کو حلال کیا گیا ہے: دو مردار تو وہ مچھلی اور ٹڈی ہیں اور دو خون تو وہ جگر اور تلی ہیں۔)(۱)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نہ بہنے والا جما ہوا خون جیسے تلی اور جگر جائز ہے۔ (واللہ اعلم)

الغرض جمہور کے نزدیک اس سے مراد بہنے والا خون ہے۔

اجزاے مذکورہ کی کراہت کا معنی

اس حدیث کی شرح کے سلسلہ میں تیسری بات یہ ہے کہ اس میں مکروہ کا جو لفظ

(۱) أقول أخرجه أحمد: ۵۴۲۳، والشافعي: ۱/۳۴۰، وابن ماجه: ۳۳۱۴، والدار قطني مرفوعاً عن ابن عمر: ۴/۲۷۱، والبيهقي مرفوعاً وموقوفاً عنه: ۱/۲۵۴، وأورده ابن حجر في الدراية: (۲/۲۱۲) والتلخيص الحبير: (۱/۲۵) مرفوعاً وصحّحه موقوفاً على ابن عمر ونقل تصحيح الموقوف عن الدارقطني وأبي زرعة وأبي حاتم. قلتُ: وهذا وإن كان موقوفاً فله حكم الرفع لأنه ليس مما يدرك بالقياس

استعمال ہوا ہے، وہ فقہی اصطلاح میں استعمال نہیں ہوا ہے؛ کیوں کہ فقہی اصطلاح دورِ صحابہ کے بعد میں فقہا نے مقرر کی ہے، بل کہ یہ لفظ یہاں اپنے عام معنی میں استعمال ہوا ہے، جس میں حرام وناجائز بھی داخل ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خود اس حدیث میں خون کو بھی مکروہ بتایا ہے، حالاں کہ وہ بالاتفاق حرام ہے اور اس کی حرمت نصِ قطعی سے ثابت ہے۔ لہٰذا یہاں مکروہ کے عام معنی مراد ہیں، جس میں حرام بھی داخل ہے۔

اب رہی یہ بحث کہ فقہی اصطلاح میں ان چیزوں کو حرام کہا جائے گا یا مکروہ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان چیزوں میں سے جن کا حرام ہونا قرآن وحدیث کی نصِ قطعی سے ثابت ہو، ان کو حرام اور جن کا حرام ہونا نصِ قطعی سے ثابت نہ ہو، بل کہ نصِ ظنی سے ثابت ہو ان کو مکروہ کہا جائے گا، اس اصول پر خون تو حرام ہوگا اور باقی چھ چیزیں مکروہ کہلائیں گی۔

چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

"امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ خون حرام ہے اور باقی چھ اجزا کو میں مکروہ قرار دیتا ہوں"۔ (۱)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

" عن أبي حنيفة أنه قال: الدم حرام، وأكره السّتّة، فأطلق الحرام على الدم، وسمّى ماسواه مكروهاً، لأن الحرام المطلق ماثبتت حرمته بدليل مقطوع به، وهو المفسّر من الكتاب".

قال الله تعالىٰ: ﴿ أَوْ دَماً مَسْفُوْحًا ﴾ (الأنعام:)

---

(۱) شامی: ۶/۷۴۹

وانعقد الإجماع علی حرمته. وأما حرمة ما سواه من السِّتَّة فما ثبت بدلیل مقطوع به ، بل بالاجتهاد أو بظاهر الکتاب المحتمل للتأویل، أو الحدیث، فلذا فصّل فسمّی الدم حراماً وذا مکروهاً''.

(حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ خون حرام ہے اور باقی چھ کو میں مکروہ ٹھہراتا ہوں۔ امام صاحب رحمہ اللہ نے خون کو حرام کہا اور باقی چھ کو مکروہ؛ کیوں کہ حرام مطلق وہ ہے جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اور وہ قرآن میں مذکور بہنے والا خون ہے اور اس پر اجماع ہو چکا ہے اور باقی چھ چیزوں کا حرام ہونا قطعی دلیل سے ثابت نہیں بل کہ اجتہاد یا ظاہر قرآن یا حدیث سے ثابت ہے، اس لیے ان میں سے خون کو حرام اور باقی کو مکروہ کہا ہے۔)(۱)

پھر اس مکروہ سے مراد مکروہِ تحریمی ہے، جیسا کہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے اور علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے اسی کو ترجیح دی ہے:

'' کره تحریماً وقیل تنزیهاً ، فالأول أوجه''. (۲)

مکروہ کے ارتکاب پر گناہ ہوتا ہے

یہاں یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ علما نے حرام و مکروہ کی اصطلاح الگ الگ یہ بتانے مقرر نہیں کی ہے کہ حرام سے بچا جائے اور مکروہ سے بچنے کی ضرورت نہیں، بل کہ ان الگ الگ اصطلاحات کو مقرر کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ دلائلِ شرعیہ

(۱) بدائع الصنائع: ۶۱/۵

(۲) بدائع الصنائع: ۶۱/۵، درمختار مع شامی: ۷۴۹/۶

بعض قطعی ہیں اور بعض غیر قطعی، پس جو ممنوعات، دلائل قطعیہ سے ثابت ہوئے ان کو حرام کہا گیا اور جو دلائل غیر قطعیہ سے ثابت ہوئے ان کو احتیاط کے طور پر مکروہ کہا گیا، ورنہ بچنے کے حکم کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں، اس لئے دونوں سے بچنا چاہئے۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے بہت صحیح فرمایا کہ:

''حرام چیز پر مکروہ بولنے سے بعد میں آنے والے بہت سے لوگ غلطی میں پڑ گئے، ائمہ نے تو احتیاط کرتے ہوئے حرام کے بجائے لفظ مکروہ استعمال فرمایا، پھر بعد والوں نے ان چیزوں سے حرمت ہی کی نفی کر دی، جن پر ائمہ نے مکروہ کا لفظ استعمال فرمایا تھا، پھر ان پر یہ لفظ بہت آسان ہوگیا''۔(۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکروہ کا لفظ فقہا وائمہ نے صرف احتیاط کے طور پر استعمال فرمایا تھا، ورنہ گناہ ہونے میں وہ حرام کی طرح ہے، اسی لیے امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہر مکروہ حرام ہے اور دیگر علما کے نزدیک مکروہ حرام کے قریب ہے۔

الدر المختار اور البحر الرائق میں ہے کہ:

''کل مکروہ حرام عند محمد رحمہ اللہ وعندھما إلی الحرام أقرب''.

(امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہر مکروہ حرام ہے اور امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک حرام کے قریب ہے۔)(۲)

(۱) اعلام الموقعین: ۱/۳۹

(۲) الدر المختار مع الشامی: ۶/۳۳۷، البحر الرائق: ۸/۱۸۰

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ سے پوچھا گیا کہ مکروہِ تنزیہی سے گناہ ہوتا ہے یا نہیں؟ تو آپ نے فرمایا کہ مکروہِ تنزیہی سے بھی گناہ ہوتا ہے۔(۱)

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ مکروہ کا ارتکاب بھی ناجائز ہے اور اس سے بھی گناہ ہوتا ہے، لہٰذا مذکورہ اشیا سے بھی بچنا ضروری ہے۔

مکروہ کو حرام کہنا صحیح ہے

اسی تفصیل سے یہ بھی واضح ہوا کہ مکروہِ تحریمی کو حرام کہنا صحیح ہے۔

چنانچہ علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے "البحر الرائق" میں فرمایا کہ:

"ويصح إطلا ق اسم الحرام عليه".

"کہ مکروہ تحریمی پر حرام کا اطلاق کرنا صحیح ہے"۔

علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے "درمختار" میں فرمایا کہ:

"وأفاد في البحر صحة إطلا ق الحرمة على المكروه تحريماً".

(یعنی البحر الرائق میں اس بات کا افادہ کیا ہے کہ مکروہ تحریمی کو حرام کہنا صحیح ہے۔)(۲)

اور تحفۃ الملوک میں ہے کہ:

" كل مكروه في كتاب الكراهية فهو حرام عند محمد ، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف: هو إلى الحرام أقرب ، فلهذا عبّرنا عن أكثر المكروهات بالحرام".

---

(۱) کفایت المفتی: ۱۳۱/۹

(۲) در مختار: ۱۶۱/۲

(کتاب الکراہیہ میں جو بھی مکروہ کہا جائے وہ امام محمد کے نزدیک حرام ہے اور امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کے نزدیک وہ حرام کے قریب ہے، لہٰذا ہم نے اکثر مکروہات کو حرام سے تعبیر کیا ہے۔)(۱)

معلوم ہوا کہ فقہا کے یہاں اکثر مواقع پر مکروہ کو حرام سے بھی تعبیر کردیا جاتا ہے، اور اسی لیے علامہ کاسانی وعلامہ شامی رحمہما اللہ وغیرہ نے ان سات چیزوں کو حرام سے تعبیر کیا ہے، جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔ بہر حال ان چیزوں سے پرہیز حرام کی طرح کرنا چاہیے، مکروہ کہ کر ان کو معمولی نہ سمجھنا چاہیے۔

حضراتِ فقہا کے اقوال

اب آیئے اس مسئلے پر حضرات فقہا کرام کے اقوال کا مطالعہ کریں:

(۱) علامہ حصکفی رحمہ اللہ درمختار میں فرماتے ہیں:

"(كره تحريماً) قيل تنزيهاً والأول أوجه (من الشاة سبعٌ: الحيا، و الخصية، والغدة، والمثانة، والمرارة، والدم المسفوح، والذكر، للأثر الوارد في كراهة ذلک".

(بکری میں سے سات چیزیں مکروہِ تحریمی ہیں، اور بعض نے مکروہِ تنزیہی کہا ہے، مگر پہلا قول زیادہ صحیح ہے، اور وہ چیزیں یہ ہیں: مادہ کی شرم گاہ، کپورے، غدود، مثانہ، پتا، بہنے والا خون اور نر کی شرمگاہ، یہ چیزیں اس حدیث کی وجہ سے مکروہ ہیں جو ان کی کراہت کے بارے میں آئی ہے۔)(۲)

---

(۱) تحفة الملوک: ۲۲۳/۱

(۲) در مختار مع شامی: ۷۴۹/۶

(۲) علامہ کاسانی رحمہ اللہ "بدائع الصنائع" میں فرماتے ہیں:

" أما بيان ما يحرم أكله من أجزاء الحيوان المأكول ، فالذي يحرم أكله منه سبعة: الدم المسفوح ، والذكر، والأنثيان، والقبل، والغدة ، والمثانة،والمرارة".

(ان چیزوں کا بیان جن کا کھانا حلال جانور میں سے حرام ہے، پس وہ چیزیں جن کا کھانا حرام ہے وہ سات ہیں: بہنے والا خون، نر کی شرمگاہ، کپورے، مادہ کی شرمگاہ، غدود، مثانہ اور پتا۔)(۱)

(۳) "فتاوی عالمگیری" میں ہے:

"أما بيان ما يحرم من الحيوان سبعة: الدم المسفوح، والذكر، والخصية، والقبل، والغدة، والمثانة، والمرارة". (۲)

(۴) علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے درمختار کی شرح میں فرمایا ہے کہ:

"ما يحرم أكله من أجزاء الحيوان المأكول سبعةٌ: الدم المسفوح، والذكر، والأنثيان، والقبل، والغدة، والمثانة، والمرارة". (۳)

(۵) علامہ ابوالبرکات نسفی رحمہ اللہ "كنز الدقائق" میں فرماتے ہیں:

" كره من الشاة : الحيا، والخصية ، والغدة ، والمثانة،

---

(۱) بدائع الصنائع :۵/۶۱

(۲) فتاوی عالمگیری:۵/۲۹۰

(۳) ردالمحتار على الدر المختار:٦/٣١١

والمرارة، والدم المسفوح ، والذکر". (۱)

(۶) علامہ ابن حسین الطّوری رحمہ اللہ نے تکملۂ بحرالرائق میں **"کنز الدقائق"** کی مذکورہ بالا عبارت کو لیا ہے اور اس پر اوپر پیش کردہ حدیث کو بطورِ دلیل پیش کیا ہے۔ (۲)

یہ حضرات فقہا کرام کی چند عبارات اس بارے میں بطور نمونہ نقل کی گئی ہیں، ورنہ اور بھی فقہا نے اس کو لکھا ہے۔ ان عبارات میں جس طرح مکروہِ تحریمی کا اطلاق ان سات چیزوں پر کیا گیا ہے، اسی طرح ان کو حرام بھی کہا گیا ہے اور اسکا صحیح ہونا ہم اوپر ثابت کر چکے ہیں۔

حرام مغز کا حکم

یہاں تک یہ معلوم و ثابت ہو چکا ہے کہ حلال جانور کی سات چیزیں باتفاقِ علما احناف ناجائز ہیں، ان کے علاوہ بعض علما نے حرام مغز کو بھی حرام کہا ہے، چنانچہ علامہ نسفی رحمہ اللہ کی کنز الدقائق کے اس نسخے میں جو ہندوستان میں مطبوع ہے **"نخاع الصلب"** کو بھی مکروہات میں شمار کیا ہے، اور نخاع الصلب حرام مغز کو کہتے ہیں۔ نیز علامہ طحطاوی نے حاشیہ درمختار میں اس کا ذکر کیا ہے اور مکروہ لکھا ہے۔ (۳)

اور حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے اپنے فتاوی میں اس کو حرام لکھا ہے۔ (۴)

---

(۱) کنز الدقائق: ۴۹۶

(۲) تکملۂ بحر الرائق: ۸/۴۸۵

(۳) طحطاوی علی الدر المختار: ۵/۳۶

(۴) فتاوی رشیدیہ: ۲/۶۷

نیز حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ نے بھی آخراً اس کے حرام ہونے کا فتوی دیا ہے۔اور اس کی وجہ بقول حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ کے یہ ہے کہ اللہ تعالی کا قول ہے:

﴿ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الخَبَائِثَ ﴾

(وہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم خبیث چیزوں کو حرام قرار دیتے ہیں)

ضب (ایک جانور) کی حرمت میں حنفیہ نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے اور ظاہر ہے کہ حرام مغز ایک ایسی چیز ہے کہ طبیعتِ سلیمہ کو اس سے نفرت واستقذار لازم ہے۔ (۱)

حدیث کا درجہ

اب آخر بحث میں ہم اس حدیث پر سند کے لحاظ سے کلام کرنا چاہتے ہیں جس سے حیوان کے اشیا مذکورہ کا ناجائز ہونا ثابت ہوا، اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ حدیث کس درجے کی ہے؟ قابلِ احتجاج ہے یا نہیں؟

مگر چوں کہ یہ اہم بحث صرف علما کے کام کی چیز ہے، اس لیے اس کو عربی میں لکھنا مناسب معلوم ہوتا ہے، البتہ عوام کے لیے اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ ائمہ حدیث وفقہ نے اس سے استدلال کیا ہے، جس سے حدیث کا قابلِ اعتبار ہونا معلوم ہوتا ہے، خصوصاً امام محمد رحمہ اللہ جیسے مجتہد نے کتاب الآثار میں اس سے سند لی ہے، اور علما نے لکھا ہے کہ جس حدیث سے مجتہد احتجاج کرے وہ اسکے نزدیک صحیح ہونے کی دلیل ہے، لہٰذا امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہوئی۔ (۲)

---

(۱) حاشیه امداد المفتين :۱۷۹، طبع کراچی

(۲) دیکھو: مقدمة إعلاء السنن : ۱/ ۳۷-۳۸

پھر مذکورہ حدیث کو علامہ ظفر احمد عثمانی رَحِمَہُ اللہُ نے مرسل حسن یا صحیح کہا ہے۔(۱)

اور مرسل جمہور علما کے نزدیک معتبر ہے، بالخصوص اس وقت جب کہ اس کی تائید دوسری مرسل یا موصول روایت سے ہو رہی ہو، اگر چہ کہ وہ اس سے بھی کمزور ہی کیوں نہ ہو۔ اور یہاں اس مرسل کی تائید دو موصول روایات سے ہو رہی ہے جو حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے آئی ہیں، لہٰذا یہ حدیث قابل استدلال ہے۔

أقول: هذا الحديث أخرجه الإمام محمد في (كتاب الآثار: ۱۷۹)والإمام عبد الرزاق في مصنفه: (۵۳۵/۴) والبيهقي في (السنن الكبرى: ۷/۱)كلهم عن مجاهد مرسلاً ، وقال البيهقي: هذا منقطع أي مرسل. ورواه البيهقي أيضاً عنه عن ابن عباس موصولاً ، وقال: فيه عمر بن موسى بن وجيه وهو ضعيف. وأخرجه الطبراني عن ابن عمر في (المعجم الأوسط:۱۸۱/۹) وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو ضعيف.

والحاصل: أن الحديث أخرجه ثلا ثة من المحدثين، محمد في الآثار ، والطبراني في الأوسط ، و البيهقي في السنن. و قد جاء الحديث مرسلاً و موصولاً، ثم الموصول جاء عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم .

قلتُ: أما المرسل فأخرجه الامام محمد والإمام عبد الرزاق عن الاوزاعي عن واصل بن أبي جميل عن مجاهد قال: كره رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ .

---

(۱) اعلاء السنن: ۱۳۰/۱۷

و هذا سند لا باس به ، فأما الإمام محمد فهو أعرف من أن يعرف شأنه ، وهو ممن لا نظير له فی عصره وبعده. قلت: هو محمد بن الحسن بن فرقد الكوفي الشيباني أبو عبد اللّٰه. ولد بواسط سنة اثنتين وثلا ثين ومائة. كان أبوه من جند الشام ، فقدم واسط ، فولد له بها محمد ، ثم نزل الكوفة وتفقه ، ولا زم أباحنيفة. وحمل عنه الفقه والحديث، وسمع من الثوري، وقيس بن الربيع ، وعمر بن ذر، ومسعر رحمہم اللہ، وغيرهم. وسمع الاوزاعي بالشام، وما لكاً بالمدينة. روى عنه الامام الشافعي، وروايته عنه موجودة في مسنده ، وإنكار ابن تيمية وغيره تلمّذ الشافعي من محمد رحمہ اللہ مردود وإن جلّ قائله. وقد قال الشافعي: حملتُ عن محمد وقرَ بعير كتباً ، كما نقله ابن حجر في "لسان الميزان: ۱۳۸/۵"۔

وروى عنه أبوعبيدة بن القاسم بن سلام ، وهشام بن عبداللّٰه الرازي، وأبوسليمان الجوزجاني وأبوجعفر أحمد بن محمد بن مهران ، وآخرون.

وأثنى عليه الأجلة ، ووثّقه الائمة. قال الإمام الشافعي: ما رايتُ سميناً أخف روحاً من محمد بن الحسن ، وما رايتُ أفصح منه. وقال الربيع عن الشافعي: حملتُ وقر بعير كتباً عن محمدؒ . وكان الشافعي يعظّمه ، وكذالک الإمام أحمد . وقال عبد الله بن علي المديني عن أبيه: صدوق . وقال الدار قطني: لايترک. وعن أبن معين: كتبتُ الجامع الصغير عن محمد بن الحسن. (أبوحنيفه

وأصحابه:۷۴). وقال أبوداود: لا يستحق الترک . (لسان الميزان: ۱۳۹/۵). وعن أبي عبيد : ما رأيت أعلم بكتاب الله منه . وعن إبراهيم الحربي: قلتُ لاحمد: من أين لک هذه المسائل الدقيقة؟ قال: من كتب محمد بن الحسن. (۱)

وأما الأوزاعي شيخ الإمام محمد فهو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي، كنيته أبوعمر، يروي عن عطاء ، والزهري، ونافع مولى ابن عمر، ويحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن قاسم بن محمد ، وغيرهم. وروى عنه مالک ، والشعبة ، والثوري ، وابن المبارک ، وابن أبي الزناد ، وعبد الرزاق ، وجما عة. قال ابن حبان: وكان من فقهاء الشام وقرائهم وزهادهم ومرابطهم. (۲)

وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب: قال ابن المهدى ما كان بالشام أعلم بالسنة منه . وقال عثمان الدارمي عن ابن معين ثقة. وقال أبوحاتم: إمام متّبع لما سمع . وقال ابن عيينه: كان إمام أهل زمانه. وقال ابن سعد:كان ثقةً ماموناً صدوقاً فاضلًا خيراً كثير الحديث والعلم والفقه . وقال يعقوب: ثقة ثبت. وقال النسائي: إمام أهل الشام وفقيههم . وقال الشافعي: ما رايتُ أحداً أشبه فقهه بحديثه من الأوزاعي. وقال الفلاس: ثبت. (۳)

---

(۱) التعليق الممجد:۳۰

(۲) كتاب الثقات: ۶۳/۷

(۳) ملخصاً من التهذيب: ۶/۲۳۹-۶/۲۴۱

وأما الواصل بن أبي جميل فقد اختلفت فيه أقوال الائمة ، فقال يحيى بن سعيد: ما أدري ما واصل هذا ولا أروى عنه شيئاً. وقال أحمد ابن حنبل: مجهول ، ما روى عنه غير الأوزاعي. وقال ابن معين في رواية إسحاق بن منصور عنه: لا شيء . وفي رواية ابن أبي مريم عنه: مستقيم الحديث. (١)

قلتُ: قد أدخله ابن حبان في (الثقات: ٥٥٩/٧). وإنما أدخل في الثقات من هوصالح للاحتجاج ،كما قال هو نفسه ، ولفظه: ''فكل من أذكر في هذا الكتاب الاول فهو صدوق ، يجوز الاحتجاج بخبره ، إذا تعرى عن خصال خمس – الى أن قال:– ربما أذكر في هذا الكتاب الشيخ بعد الشيخ ، وقد ضعّفه بعض أئمتنا ، ووثقه بعضهم ، فمن صح عندي منهم أنه ثقة ، فبالدلائل النيرة التي بيّنتُها في كتاب ''الفصل بين النقلة'' أدخلته في هذا الكتاب؛ لأنه يجوز الاحتجاج بخبره. (٢)

فالحاصل أن الواصل بن أبي جميل مختلف فيه ، ضعّفه ابن سعيد، وجهّله أحمد ، ووثّقه ابن حبان . وأما ابن معين فقد اختلفت فيه أقواله ، فقال مرةً : لا شيء ، وأخرى: مستقيم الحديث . فمثل هذا الراوي لاينزل عن درجة الحسن كما يفهم من صنيع أهل الصناعة ، وإليک شاهد منه:

(١) انظر: التهذيب:١٠٢/١١-١٠٣/١١

(٢) على هامش كتاب الثقات: ٤/٤

قال ابن حجر في ترجمة عبد الله بن صالح كاتب الليث: قال ابن القطان: هو صدوق ، ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه إلا أنه مختلف فيه ، فحديثه حسن. (١)

ولولا مخافة التطويل لأتيت لک بأزيد من شاهد . و أما مايقال: إن الجرح مقدم على التعديل فهو ليس على إطلا قه ، بل إذا كان الجرح مُفسّراً بسبب يقدح في ضبطه وعدالته. وقد فصل هذا الحديث الشيخ عبد الحى اللكنوى فى كتابه "الرفع والتكميل" وأصاب وأجاد فجزاه الله تعالى. (٢)

وههنا في الواصل بن أبيجميل الجرح ليس مفسراً ، كما ترى فلا ينزل حديثه عن درجة الحسن .

ثم ليعلم أن الراوي الذي روى عنه واحد اختلفوا فيه، والجمهور على أن لا تقبل روايته، ولكن قال ابن الصلاح في مقدمته: " قلت: قد خرّج البخاري في صحيحه حديث جماعة ليس لهم إلا راو واحد ، منهم مرداس الأسلمي لم يرو عنه غير قيس بن أبي حازم ، وكذلک خرّج مسلم حديث قوم لا راوي لهم غير واحد الخ. (٣)

وقد قيل في هذا القسم من الراوي أنه إن زكّاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع رواية واحد عنه قُبِلَ وإلا فلا، واختاره أبو

---

(١) تهذيب التهذيب :٥/٢٦٠

(٢) أنظر الرفع والتكميل مع تعليقات الشيخ العلامة عبد الفتاح أبى غد ه: ٩٧-٢٠اللشيخ اللكنوي

(٣) مقدمة ابن الصلاح: ٤٤

الحسن بن القطان ، وصححه شيخ الاسلام ابن حجر. كذا فى تدريب الراوى مقدمه اعلاء السنن: (١٢٦/١)

فعلى هذا أيضاً يُقبَلُ حديث واصل هذا؛ لأنه وثقه ابن حبان وابن معين ، وهما إمامان في هذه الصناعة .

وأما تضعيف ابن معين له فيقال: إنه إضافي أعني أنه إنما ضعّفه بالنسبة إلى غيره ممّن هو فوقه ، وهكذا جمع ابن حجر أقوال ابن معين في راو واحد في كتابه "بذل الماعون" كما في مقدمة إعلاء السنن:١/١٦١)

فالحاصل أن الواصل لاينزل حديثه عن درجة الحسن ، وهو ممن يقبل حديثه.

وأما مجاهد فهو أجل من أن يعرف ، وقد قال ابن حبان: وكان فقيهاً عابداً ورعاً متقناً. (كتاب الثقات: ٤١٩/٥). وفي التهذيب لابن حجر: قال ابن معين ، وأبوزرعة ثقة. قال قتادة: أعلم من بقي بالتفسير مجاهد. قال ابن سعد: كان ثقةً فقيهاً عالماً كثيرَ الحديث. قال العجلي: مكي تابعي ثقة . وقال الذهبي: أجمعت الأمة على إمامة مجاهد والاحتجاج به. (١)

قال الراقم عفا الله عنه: ثبت بهذا التفصيل أن الرواة الذين رووا هذا الحديث في كراهة الأجزاء السبعة من الحيوان المأكول كلّهم ثقاتٌ ومحتجٌّ بهم ، فالحديث لاينزل عن درجة الحسن ، وقد

(١) تهذيب التهذيب :١٠/٤٣-٤٤

ذكرنا فيما مرّ أن هذا الحديث قد روي من غير طريق مرسلاً ومرفوعاً، ومعلوم أن الحديث إذا تعدّدت طرقه يتقوّى، كما لا يخفىٰ.

فإن قلتَ: أن الحديث في كراهة الأجزاء السبعة مرسل؛ لأن مجاهداً لم يسمع عن النبي صلى الله عليه وسلم ، و المرسل ليس بحجةٍ. قلتُ: إن المرسل حجة عند الحنفية والمالكية ، كما في الأصول، وراجع له ''الفية العراقی:۲۱ ومقدمة ابن صلاح: ۲۲، ونخبة الفكر ونزهة النظر: ۱۳اوغيرها من كتب الأصول.

ثم لا يذهب عنك أنه يفهم من رسالة الإمام أبي داود إلى أهل مكة أن الاحتجاج بالمرسل هو قول الائمة قبل الشافعي ، والإمام الشافعي هوأوّل من ردّه . وإليک نص الإمام أبي داود ، فقال: أما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى مثل سفيان الثورى ومالک وأوزاعي ، ثم جاء الشافعي فتكلّم فيه الخ. [1]

ثم الشافعي وغيره ممن تبعه في رد المرسل إنما رده إذا لم يرد بالطرق الأخرى ، وأما إذا جاء المرسل من وجه آخر يحتج به، وكذا إذا تأيد بقول الصحابي أو بقول العلماء والائمة يحتج به، كما في كتب الأصول أيضا. قال العلامة النووي في مقدمة شرحه لصحيح الإمام مسلم: ومذهب مالک وأبی حنيفة وأحمد وأكثر الفقهاء أنه يحتج به ومذهب الشافعی أنه اذا انضم الى المرسل ما يعضده احتج به وذلک بأن يروى ايضاً مسنداً أو مرسلاً من جهة أخرى أو يعمل

(۱) مقدمة على المراسيل لأبي داود :۱

به بعض الصحابة أو أكثر العلماء. (١)

فعلى هذا يحتج بهذا الحديث عند الشافعي عليه الرحمة أيضا؛ لأنه ورد بوجوه أخر ، وتأيّد بقول العلماء ، فالحديث محتج به. أما طرقه الأخر فقد قدمنا أنه جاء هذا الحديث عن مجاهد عن ابن عباس موصولاً، ولكن في إسناده عمر بن موسى بن وجيه وهو ضعيف جداً ، بل كذاب، ذاهب الحديث ،كان يضع الحديث، وليس بشيء. (٢)

فلا يجدي نفعاً، نعم جاء هذا الحديث عن ابن عمر عند الطبراني في المعجم الأوسط ، فقال ثنا يعقوب بن إسحاق ثنا يحيى الحماني ثنا عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عبد الله بن عمر قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره من الشاة الخ وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو أيضاً ضعيف. (٣)

ولكنه لا يخفى أن الحديث الضعيف يصلح أن يكون شاهداً ، فهذا الحديث شاهد له وبه يتقوى الحديث المرسل. والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.

فقط

حرره العبد محمد شعيب الله عفی عنه

---

(١) مقدمة شرح مسلم: ١/٧

(٢) انظر الجرح والتعديل لابن أبي حاتم: ٦/١٣٣، الكامل لابن عدي: ٥/٩، الكشف الحثيث: ١/١٩٩، لسان الميزان: ٤/٣٣٣

(٣) تهذيب الكمال: ١٧/١١٤-١١٨، الكامل لابن عدي: ٤/٢٦٩، المجروحين لابن حبان: ٢/٥٦-٥٩، تهذيب التهذيب: ٦/١٦١

الكلام الفصيح في إبطال كفارة المسيح

عقیدۂ کفارۂ مسیح بائبل کی نظر میں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الكلام الفصيح في إبطال كفارة المسيح

عقیدۂ کفارۂ مسیح بائبل کی نظر میں

تقدیم

اَلْحَمْدُ لِوَلِیِّهٖ وَالصَّلاۃُ عَلٰی نَبِیِّهٖ؛ وَ عَلٰی آلِهٖ وَصَحْبِهٖ أَجْمَعِیْن۔ أَمَّا بَعْدُ:

عیسائیت جن بنیادوں پر قائم ہے ان میں ایک ''عقیدۂ کفارۂ مسیح'' ہے اور جس طرح اس کے دیگر عقائد ونظریات علم وعقل اور دلیل و برہان کی تائید سے عاری و خالی ہیں، اسی طرح یہ عقیدہ ونظریہ بھی بے حقیقت اور اپنی پشت پر دلائل و براہین کی طاقت سے محروم ہے۔

مگر اس کے باوجود یہ عقل کی دعوے دار عیسائی قوم اس لغو و بے حقیقت عقیدے کو دل وجان سے مانتی، اس کا پرچار کرتی اور اس کو سب سے زیادہ اہمیت دیتی نظر آتی ہے؛ حال آں کہ نہ کوئی عقلی دلیل اس کی تائید کرتی ہے اور نہ کوئی نقلی دلیل سے اس کا ثبوت ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی کافی دلیل ہے، کہ عیسائیت علم وعقل کی روشنی سے محروم اور کچھ بے حقیقت نظریات وعقائد کا معجونِ مرکب ہے۔

جیسا کہ اس رسالے سے آپ کو معلوم ہوگا کہ موجودہ عیسائیت دراصل اس

دین کی انتہائی بگڑی ہوئی صورت ہے، جو حضرت سیدنا عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ لے کرآئے تھے، اوراس دینِ عیسوی میں تحریف وتبدیلی ہوسکتا ہے، کہ بہت سے نا خدا ترس انسانوں نے کی ہو، تاہم تاریخ نے اس سلسلے میں ایک شخص کا نام محفوظ کیا ہے اور وہ ہے ''پولس''، جس کو عیسائی لوگ ''سینٹ پال'' (SAINT PAUL) کے مقدس الفاظ سے یاد کرتے ہیں، یہ شخص پہلے کٹر یہودی تھا، پھر منافقانہ طور پر دینِ عیسوی میں داخل ہوااور اپنا ایک مقام اس میں بنانے کے بعد اس میں تحریف وتبدیلی کا عمل کرتا رہا؛ مگر افسوس کہ کسی عیسائی عالم و دانش ور کو نہ اس کا احساس ہوا اور نہ ان کی دینی حمیت نے اس کو برا جانا؛ بل کہ حسبِ سابق بنی اسرائیل کی روش پر چلتے ہوئے، اپنے دین میں تحریف وتبدیلی کو نہ صرف گوارا کیا گیا؛ بل کہ اس کو سراہا گیا اور محرّف دین کو آسمانوں میں بٹھایا گیا اور ان ساری تحریفات کو بہ دل و جان قبول کیا گیا۔

پولس نے دینِ عیسوی میں جو تبدیلیاں وتحریفات کیں، ان میں ایک یہ ہے کہ اس نے کفارۂ مسیح کا عقیدہ ایجاد کیا اور عیسائی امت کو اس بے ہودہ اور باطل عقیدے کی اس طرح تعلیم دی، کہ اس کے بغیر کوئی شخص عیسائی ہی نہیں ہوسکتا اور پھر لازماً نجات بھی نہیں پاسکتا، حالانکہ اس عقیدے کا دین عیسوی میں کہیں وجود نہیں اور بائبل کی تعلیمات میں اس کا کہیں پتہ نہیں، مگر ساری عیسائی دنیا آج اس بے حقیقت عقیدے کو دل و جان سے لگائے ہوئے ہے اور ان میں اس کے بغیر عیسائی ہونے اور نجات پانے کا تصور نہیں ہے۔

زیرِ نظر رسالے میں ہم نے اس عقیدے کا بطلان ثابت کیا ہے؛ مگر اس کے لیے ہم نے صرف بائبل کی تعلیمات واحکامات کو سند کی حیثیت سے پیش کیا ہے، تاکہ عیسائی دنیا کے لیے قابلِ حجت بھی بنے اور ان پر اتمامِ حجت بھی قرار پائے۔

ہم نے اس رسالہ کو دو بابوں میں مکمل کیا ہے،

(۱) پہلا باب تین باتوں کی وضاحت میں ہے، ایک یہ کہ کفارۂ مسیح کی حقیقت عیسائی نقطۂ خیال سے کیا ہے؟

(۲) دوسری یہ کہ اس عقیدۂ کفارہ کی عیسائیت میں اہمیت کیا ہے،

(۳) تیسری یہ کہ اس عقیدے کا موجد و بانی کون ہے؟ اور باب دوم میں کفارۂ مسیح کا بطلان بائبل کی روشنی میں ثابت کیا گیا ہے اور یہ باب بارہ فصلوں پر مشتمل ہے اور ہر فصل میں اس عقیدے کی کسی ایک یا دو شقوں کا بائبل کی تعلیمات سے واضح انداز میں رد کیا گیا ہے۔

بنگلور اور اس کے اطراف میں عیسائی مشنریاں کام کرتی نظر آتی ہیں اور کبھی بائبل کو تقسیم کرتی اور کبھی کچھ چھوٹے چھوٹے کتابچے اور پمفلیٹ کو پھیلاتی نظر آتی ہیں، تاکہ اہلِ اسلام کے ایمان کو برباد کریں اور شکوک وشبہات کی دَل دَل میں ان کو پھنسادیں؛ مگر ان شاء اللہ ان کی یہ مراد برنہیں آئے گی، اس لیے کہ ان کا تعاقب کرنے والے علما اور اسلام کے سچے خدمت گزار موجود ہیں، جو اس مذہب اور اس کے ماننے والوں کی حقیقت علم و عقل کی روشنی میں کھول کر رکھ دیتے ہیں۔

زیرِ نظر تحریر بھی اسی کی ایک کڑی ہے، اللہ نے توفیق دی تو ان شاء اللہ ان کے دیگر باطل عقائد پر بھی اسی طرح کلام کیا جائے گا اور عیسائیت کی بے حقیقتی و غیر معقولیت کو ثابت کیا جائے گا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب اول

کفارۂ مسیح کا بطلان اور اس کی لغویت و نامعقولیت ثابت کرنے سے قبل ضروری ہے کہ درجِ ذیل امور پر روشنی ڈال لی جائے۔

۱- کفارۂ مسیح کی حقیقت عیسائی نقطۂ خیال سے کیا ہے؟

۲-اس عقیدۂ کفارے کی،عیسائیت میں اہمیت۔

۳-اس عقیدے کا موجد و بانی کون ہے؟

ان میں سے ہر بات کو ہم الگ الگ فصل میں بیان کرتے ہیں،ان چیزوں پر گفتگو اس لیے ضروری ہے، کہ جب ہم ان کے اس عقیدے پر تنقیدی نظر ڈالیں گے،تو اس کا سمجھنا آسان ہوگا۔

فصلِ اول

عیسائیوں کے نزدیک کفارۂ مسیح کی حقیقت

کفارے کا عقیدہ عیسائی خیال کے مطابق پورے طور پر سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے، کہ درجِ ذیل نکات کو ذرا صبر و تحمل سے دیکھا جائے؛ کیوں کہ یہ عقیدہ

ایک طویل سلسلۂ مفروضات پر مشتمل ہے، یہاں ہم اس کا خلاصہ نہایت اختصار سے درج کریں گے:

(۱) وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ابدی زندگی پانے اور ہمیشہ ہمیشہ قائم رکھنے کے لیے پیدا فرمایا تھا، مگر حضرت آدم علیہ السلام نے چوں کہ اللہ تعالیٰ کی سخت نافرمانی کی، اس لیے بہ طورِ عذاب ان پر دائمی موت وعذاب کو مسلط کر دیا گیا اور حقیقی وابدی زندگی سے وہ محروم کر دیے گئے اور بائبل کی یہ آیت ان عیسائیوں کے نزدیک اسی طرف اشارہ کرتی ہے:

”خداوند نے آدم علیہ السلام کو حکم دیا اور کہا کہ تو باغ کے ہر درخت کا پھل بے روک ٹوک کھا سکتا ہے؛ لیکن نیک وبد کے پہچان کا درخت کبھی نہ کھانا؛ کیوں کہ جس روز تو نے اس میں سے کھایا، تو مرا۔“(۱)

غرض یہ کہ آدم کے لیے مرنا نہ تھا؛ مگر چوں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی، اس لیے ان پر اس حکم کے مطابق موت طاری کی گئی۔

(۲) پھر یہ گناہ آدم تک محدود نہیں رہا؛ بل کہ آدم سے ان کی اولاد میں منتقل ہو گیا اور اس لیے تمام بنی آدم بھی آدم کی طرح اس گناہ سے گنہ گار ہوئے، جس کو اصلی گناہ (Original Sin) کہا جاتا ہے اور پھر موت بھی سب پر طاری کی گئی۔

چناں چہ عہد نامہ جدید میں عیسائیوں کے مقدس پولس نے رومیوں کے نام اپنے خط میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

”جس طرح ایک آدمی کے سبب سے گناہ دنیا میں آیا اور گناہ کے سبب سے موت آئی اور یوں موت سب آدمیوں میں پھیل گئی، اس لیے

---

(۱) کتاب پیدائش:۲/۱۶-۱۷

سب نے گناہ کیا۔"(۱)

مشہور عیسائی عالم وفلسفی "سینٹ آگسٹائن" جو تیسری صدی عیسوی میں گذرا ہے اس نے ایک جگہ لکھا ہے:

"آدم علیہ السلام اور ان کی نسل وذریت میں ایک طرح کا نیا بتی رشتہ ہے، جوان کی سرکشی کے باعث وجود میں آیا، اب حال یہ ہے، کہ ان کی ساری آل واولاد ونسل عدل وسزا کے ترازو کے تحت آگئی ہے، کیوں؟ اس لیے کہ وہ الٰہی منزلت وصورت سب نے کھودی ہے، جس پران کے جد اعلیٰ آدم علیہ السلام کو پیدا کیا گیا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ روحانی، اخلاقی اور جسمانی موت وراثت میں آئی۔(۲)

(۳) پھر اس گناہِ اصلی کی وجہ سے جو ابوالبشر آدم علیہ السلام سے صادر ہوگیا تھا۔ دوسرے تمام گناہ جنم لینے لگے، یہ دنیا میں جو ہزاروں گناہوں کا سلسلہ نظر آتا ہے یہ سب اسی (Original Sin) کا نتیجہ اور اسی کی کرشمہ سازیاں وکارفرمائیاں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی رحمت سے محروم کردیا، تو ان کی وہ قوت جو نیکیوں کی طرف ان کو لے جانے والی تھی، زائل ہوگئی پھر صرف وہ قوت ان میں باقی رہ گئی، جو برائی پر ابھارنے والی ہے، اس سے ہزاروں گناہوں کا ایک طویل سلسلہ قائم ہوگیا۔

"آگسٹائن" نے اس موقعے پر طویل کلام کرکے آخر میں بڑی ہی معصومیت سے ارشاد فرمایا ہے کہ

---

(۱) رومیون: ۱۲/۵

(۲) اسلام ومسیحیت میں گناہ وکفارہ از: عبدالفادی: ۲۵

''سچی بات تو یہ ہے کہ جس گناہ کی بھی حقیقت پر آپ نظر کریں گے
اس کا ایک عکس اس ایک گناہ (یعنی اصلی گناہ) میں نظر آئے گا۔''(۱)

(۴) اور ظاہر ہے کہ شرعی قانون کے مطابق گنہ گاروں کو سزا بھی ضرور ملنی چاہیے، جو خدائے پاک نے اپنے نبیوں کے ذریعے بتایا ہے؛ چناں چہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زبانی اللہ نے یہ بات بتائی ہے، کہ حضرت آدم علیہ السلام سے کہا گیا تھا کہ اگر تم اس درخت کا پھل کھاؤ گے، تو مر جاؤ گے، جیسا کہ ہم اوپر اس کو نقل کر آئے ہیں اور حضرت حزقی ایل علیہ السلام کے صحیفہ میں ہے:

''جو جان گناہ کرتی ہے، وہ مرے گی۔''(۲)

اور ''پولس رسول'' نے کہا کہ

''کیوں کہ گناہ کی مزدوری موت ہے۔''(۳)

اگر اس شریعت کے قانون کے مطابق گنہ گاروں کو سزا نہ دی گئی اور ان کو معاف کر دیا گیا، تو شریعت کا بے کار ہونا لازم آتا ہے؛ اس لیے ضروری ہے کہ گنہ گاروں کو گناہ کی سزا دی جائے۔

(۵) نیز اللہ تعالیٰ کے عدل وتقدس کا بھی لازمی تقاضا ہے کہ سزا ضرور دی جائے، ورنہ معافی کی صورت میں عدل نہ ہوگا، جو کہ ظلم ہے، حال آں کہ اللہ تعالیٰ عادل ہیں اور ظلم سے پاک ومبرا۔

اس کے لیے وہ لوگ توریت کی کتاب ''استثنا'' میں واقع اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

---

(۱) Augustine.The Enehividion XLV PP. 684.V.I

(۲) حزقی ایل: ۸/۴و۲۰

(۳) رومیون: ۶/۲۳

''کیوں کہ اس کی (خدا کی) سب راہیں انصاف کی ہیں، وہ وفادار خدا اور بدی سے مبرا ہے، وہ منصف اور برحق ہے۔''(۱)

اور دانیا ایل پیغمبر عَلَیہِ السَّلام کہتے ہیں:

''کیوں کہ وہ (خدا) اپنے سب کاموں میں راست اور اپنی سب راہوں میں عادل ہے۔''(۲)

الغرض! خدا عادل اور بدی وظلم سے مبرا ہے، اس لیے گنہ گاروں کو ضرور سزا دے گا، یہ اس کے عدل کا تقاضا ہے۔

(۶) مگر چوں کہ اللہ تعالیٰ بندوں پر بڑے ہی شفیق ومہربان ہیں، اس لیے سب کو سزا دینا اس کے رحم وشفقت کے منافی وخلاف ہے؛ لہٰذا سب انسانوں کو سزا دینا بھی صحیح نہیں، اس لیے اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کے گناہ کے کفارے کے طور پر اپنے بیٹے (**نعوذباللہ من هذه الهم**)۔ انسانوں کے اس اصلی گناہ اور اس کے نتیجے میں صادر ہونے والے تمام دوسرے گناہوں کا کفارہ ہے۔ (عیسائی مشنری کی طرف سے شائع کردہ رسالہ ''**الظلمة قدمضت**''، ص:۱۶ پر یہ تفصیل دیکھی جا سکتی ہے)

عیسائیوں کے نزدیک مندرجۂ ذیل عبارات میں اسی کا بیان ہے:

(۱) ''اس نے ہماری مشقتیں اٹھالیں اور ہمارے غموں کو برداشت کیا، پر ہم نے اسے خدا کا مارا کوٹا اور ستایا ہوا سمجھا، حال آں کہ وہ ہماری خطاؤں کے سبب گھائل کیا گیا اور ہماری بدکرداری کے باعث کچلا گیا، ہماری ہی سلامتی کے لیے اس پر سیاست ہوئی، تاکہ اس کے مار کھانے سے

---

(۱) استثناء:۳۲/۴

(۲) دانی ایل:۴/۳۷

ہم شفا پائیں، ہم سب بھیڑوں کی مانند بھٹک گئے، ہم میں سے ہر ایک اپنی راہ کو پھرا، پر خداوند نے ہم سب کی بدکرداری اس پر لادی۔''(۱)

(۲) ''اس نے بہتوں کے گناہ اٹھا لیے اور خطا کاروں کی شفاعت کی۔''(۲)

(۳) حضرت مسیح کا یہ قول ان کے حواری متی نے اپنی انجیل میں نقل کیا ہے کہ

''ابن آدم اس لیے نہیں آیا کہ خدمت لے؛ بل کہ اس لیے کہ خدمت کرے اور اپنی جان بہتیروں کے بدلے فدیے میں دے۔''(۳)

(۴) انجیل یوحنا میں حضرت مسیح علیہ السلام کے الفاظ یہ ہیں

''اور میں اپنی بھیڑوں کے لیے اپنی جان دیتا ہوں ...... باپ مجھ سے اس لیے محبت کرتا ہے، کہ میں اپنی جان دیتا ہوں تا کہ اسے پھر لے لوں۔''(۴)

(۵) پولس اپنے خط میں لکھتا ہے:

''جب ہم کمزور ہی تھے، تو عین وقت پر مسیح بے دینوں کی خاطر مرا ......لیکن خدا اپنی محبت کی خوبی ہم پر یوں ظاہر کرتا ہے کہ جب ہم گنہ گار ہی تھے، تو مسیح ہماری خاطر مرا۔''(۵)

(۶) پولس ہی اپنے گلتیوں کے نام خط میں لکھتا ہے:

---

(۱) صحیفہ یسعیاہ: ۵۳/۴-۶

(۲) یسعیاہ: ۵۳/۱۲

(۳) انجیل متی: ۲۰/ ۲۸

(۴) انجیل یوحنا: ۱۰/ ۱۵-۱۸

(۵) رومیون: ۵/ ۶-۹

''اسی نے ہمارے گناہوں کے لیے اپنے آپ کو دے دیا، تاکہ ہمارے خدا اور باپ کی مرضی کے موافق ہمیں اس موجودہ خراب جہاں سے خلاصی بخشے۔''(۱)

(۷) وہی پولس اپنے شاگرد اور رفیق سفر تیمتھیس کے نام اپنے خط میں لکھتا ہے:

''یسوع مسیح جو انسان ہے، جس نے اپنے آپ کو سب کے فدیے میں دیا۔''(۲)

(۸) پولس رسول گلتیوں کے نام خط میں دوسری جگہ تحریر کرتا ہے:

''لیکن جب وقت پورا ہو گیا، تو خدا نے اپنے بیٹے کو بھیجا، جو عورت سے پیدا ہوا اور شریعت کے ماتحت پیدا ہوا، تاکہ شریعت کے ماتحتوں کو مول لے کر (فدیہ دے کر) چھڑا لے۔''(۳)

(۹) پطرس حواری اپنے پہلے خط میں لکھتے ہیں:

''تم جانتے ہو کہ تمہارا نکما چال چلن جو باپ دادا سے چلا آتا تھا، اس سے تمہاری خلاصی فانی چیزوں، یعنی سونے چاندی کے ذریعے سے نہیں ہوئی؛ بل کہ ایک بے عیب اور بے داغ برّے یعنی مسیح کے بیش قیمت خون سے۔''(۴)

(۱۰) یوحنا کے پہلے خط میں ہے:

''مسیح راست باز وہی ہمارے گناہوں کا کفارہ ہے اور نہ صرف

---

(۱) گلتیوں: ۱/۴

(۲) تیمتھیس اول: ۲/۶

(۳) گلتیوں: ۴/۴-۵

(۴) پطرس: ۱/۱۸-۱۹

ہمارے گناہوں کا؛ بل کہ تمام دنیا کے گناہوں کا۔"(۱)

یہ چند نمونے ان کتابوں سے دیے گئے ہیں، جن کو عیسائی الہامی قرار دیتے ہیں، ان میں مذکور ہے کہ حضرت عیسیٰ عَلَیہِ السَّلام مسیح کو لوگوں کے گناہوں کی سزا میں بہ طور کفارہ قتل کیا گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت آدم عَلَیہِ السَّلام نے گناہ کیا اور ان سے یہ گناہ ان کی اولاد میں منتقل ہوگیا اور اس کے نتیجے میں آدم عَلَیہِ السَّلام اور ان کی سب اولاد پر موت طاری کی گئی اور اس جرم وگناہ کی پاداش میں ان کو سزا دینا ضروری اور شریعت اور عدل خداوندی کا لازمی تقاضا ہے، مگر چوں کہ اللہ تعالیٰ غفور ورحیم ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ بندوں کو سزا نہ دے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے تمام کا گناہ اپنے بیٹے عیسیٰ عَلَیہِ السَّلام مسیح کے سر لاد کر، ان کو تمام لوگوں کی طرف سے بہ طور فدیہ وکفارہ، یہودیوں کے ہاتھوں قتل وصلب کرایا۔

یہ ہے کفارۂ مسیح کی حقیقت، جس کو عیسائی مذہب میں ایک بنیادی اور اہم عقیدہ تصور کیا جاتا ہے۔

اس فصل میں ہم نے جو کچھ لکھا ہے، یہ عیسائی عقیدے کی محض ترجمانی ہے، جو خود عیسائی لوگوں نے بیان کی ہے، اس عقیدے کا مضحکہ خیز ہونا اور غایت درجہ غیر معقول ہونا ذرا سی توجہ سے سمجھ میں آجاتا ہے، ہم آگے اس کی تردید کریں گے اور اس کا بطلان خود بائبل سے ثابت کریں گے۔

(۱) یوحنا کا پہلا خط: ۲/۲

فصل دوم
کفارۂ مسیح کی اہمیت عیسائی مذہب میں

اس فصل میں ہم یہ بتائیں گے کہ عیسائی مذہب میں اس عقیدے کی کیا اہمیت ہے، اور ان کے خیال میں اس کی اہمیت کی وجوہ کیا ہیں؟

معلوم ہونا چاہیئے کہ عقیدۂ کفارہ مسیح عیسائی مذہب کی جان ہے۔ جیسا کہ مسٹر ڈینییل ولسن نے (Evidences Christianity) میں لکھا ہے۔(۱)

اس کفارۂ مسیح کی اہمیت کا اندازہ پولس کے خط کے اس جملہ سے بھی ہوتا ہے جو اس نے کرنتھیوں کے نام لکھا ہے کہ:

''ہمارا بھی فسح یعنی مسیح قربان ہوا، پس آؤ ہم عید کریں۔''(۲)

یعنی مسیح کی قربانی کا یہ واقعہ اس قدر اہم اور نا قابل فراموش ہے کہ اس دن کو ماتم نہیں، عید کرنا چاہتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ عید خوشی کے اظہار کے لیے ہوتی ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ مسیح کی یہ قربانی خوشی کی بات ہے، جس پر عید منانا چاہتے ہیں۔

اور اسکو اس قدر اہم قرار دینے کی وجہ کیا ہے؟ اس کو بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔

(۱) عیسائی مذہب میں کفارۂ مسیح اور اس پر عقیدے کو اہم اس لیے خیال کیا جاتا ہے کہ انسان کے اصلی گناہ (Original Sin) سے پاک ہونے اور نجات پانے کا ان کے نزدیک صرف یہی ایک راستہ ہے، جو ازل سے خدا تعالیٰ نے مقدر فرما رکھا ہے۔

---

(۱) مقدمہ قرآن سے بائبل تک از محمد تقی عثمانی: ۲ے

(۲) کرنتھیوں اول: ۵/ ۷-۸

چنانچہ عیسائی عالم پادری فنڈر صاحب نے اپنی کتاب ''میزان الحق'' میں لکھا ہے:

''کتب مقدسہ سے صاف عیاں ہے کہ خدائے ذوالجلال نے اپنی لامحدود محبت اور بے نہایت رحمت سے ابتدائے عالم ہی سے یہ راہِ نجات مقرر کر رکھی ہے۔''(۱)

ظاہر ہے کہ عیسائی نقطۂ نظر سے جب ''عقیدۂ کفارۂ مسیح'' ہی راہِ نجات ہے، تو پھر کیوں نہ وہ باعثِ مسرت وخوشی ہوگا، اور کیوں نہ وہ دن عید منانے کے قابل ہوگا؟

(۲) پھر عیسائی خیال کے مطابق یہ بات نہیں کہ کفارۂ مسیح راہ نجات ہے بلکہ ان کے خیال میں راہِ نجات صرف اسی میں منحصر بھی ہے، اس کے علاوہ کسی بھی طریقہ پر کسی انسان کی نجات متصور نہیں، نماز، روزہ، زکوٰۃ، ودیگر عبادات، استغفار وتوبہ، ان میں سے کسی بھی طریقہ سے نجات حاصل نہیں ہوسکتی۔

ایک عیسائی عالم عبدالفادی اپنے ایک رسالے ''اسلام ومسیحیت میں گناہ وکفارہ'' میں لکھتا ہے:

''بھلے کام کرنا اخلاقی ذمہ داری ہے...... لیکن وہ ان گناہوں کا معاوضہ نہیں ہوسکتے جو ہو چکے ہیں۔''(۲)

مزید لکھتا ہے کہ:

''ہمارے مال واملاک اور صحت وتندرستی سب کے سب اللہ ہی کی دین ہے اور اسی کی ملکیت ہیں جب ہم ان کی خیرات کرتے ہیں

---

(۱) میزان الحق: ۲/۲۲۴

(۲) اسلام ومسیحیت میں گناہ وکفارہ: ۴۹

تو کیا کوئی چیز ہم اپنی طرف سے بطور ایثار و قربانی کے دیتے ہیں؟ ہرگز نہیں، جو فرض تھا وہ ہم نے کیا تھا، اس سے نہ کچھ کم، نہ کچھ زیادہ۔"(۱)

ایک اور عیسائی عالم اسکندر جدید نے اپنے رسالے "قرآن شریف اور انجیل شریف میں صلیب" میں لکھا ہے:

"ہر انسان اس بات کا طبعی و بدیہی شعور رکھتا ہے کہ توبہ سے پچھلے گناہ ختم نہیں ہوتے...... کیا یہ اس لیے نہیں کہ...... اس کے گناہوں کے لیے کفارہ ضروری ہے۔"(۲)

غرض یہ ہے کہ عیسائی عقیدے میں نماز، روزہ، زکوٰۃ، خیرات، توبہ واستغفار، نجات کا سبب و باعث نہیں بن سکتے؛ کیوں کہ ان سے گناہ معاف نہیں ہوتے بلکہ نجات صرف اسی عقیدے کی بنیاد پر ہوسکتی ہے کہ مسیح کو ہمارے گناہوں کے فدیہ و کفارے میں قتل کیا گیا۔

چنانچہ وہی عیسائی عبدالفادی جس کا اوپر ذکر کیا گیا، اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

"اب مسیح کے اس فداکارانہ کام کا جو اقرار کرتا ہے وہ ایسا مؤمن بن جاتا ہے جسے گناہ سے نفرت ہوجاتی ہے۔ مسیح کے حواری حضرت یوحنا نے کہا ہے کہ: "اگر ہم نور میں چلیں جس طرح خدا نور میں ہے تو ہماری باہمی شراکت ہے اور اسکے بیٹے یسوع کا خون ہمیں تمام گناہ سے پاک کرتا ہے۔"(۳)

---

(۱) اسلام و مسیحیت میں گناہ و کفارہ: ۴۹

(۲) ملخصاً از قرآن شریف اور انجیل شریف میں صلیب: ۴۵

(۳) اسلام و مسیحیت میں گناہ و کفارہ: ۵۴

پس جب کہ عیسائی مذہب میں نجات کی یہی ایک راہ ہے جس پر چل کر انسان نجات پا سکتا ہے تو خود اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ اس عقیدہ کی ان کے پاس کس قدر اہمیت ہوگی؟

(۳) اس عقیدے کی اہمیت اس وقت اور زیادہ ہو جاتی ہے جب کہ اس کو اس خیال سے دیکھا جائے کہ یہ طریقۂ نجات اللہ تعالی نے ایک طرف بندوں پر اپنے رحم وکرم کے اظہار کے لیے اختیار فرمایا تو دوسری طرف یہ طریقہ اسکے عدل وتقدس کا بھی تقاضا تھا، جیسا کہ اسی باب کی پہلی فصل میں ہم نے تفصیل کے ساتھ دکھایا ہے۔

(۴) پھر اس کی اہمیت اس طرح اور بڑھ جاتی ہے کہ یہی طریقہ نجات ہے جو خدا کی شان کے لائق بھی ہے۔ جیسا کہ پادری فنڈر نے لکھا ہے:

> ''بائبل سے نہایت صفائی اور صراحت کے ساتھ یہ تعلیم ملتی ہے کہ یہ وہ طریقہ ہے جس کو اس نے اپنی الٰہی دانائی کے ساتھ پسند فرمایا ہے، کوئی اور ایسا طریقہ خیال میں نہیں آتا جو اس سے زیادہ خدائے پاک ورحیم ورحمان کی شان کے شایان ہو۔''(۱)

بہر حال کئی وجوہ سے یہ عقیدہ عیسائی مذہب میں اہمیت کا حامل ہے، یہ سب کچھ جو ہم نے لکھا ہے محض عیسائی عقیدے کی ترجمانی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی لکھا ہے، اور چونکہ اس رسالہ کا مقصد ہی اس باطل عقیدے کی تردید اور اسکے بطلان کا ظاہر کرنا ہے، اس لئے یہاں صرف ان کے خیالات کو پیش کیا گیا ہے؛ کیونکہ تردید سے پہلے یہ بتانا ضروری تھا کہ اس مسئلہ کی ان کے نزدیک حقیقت واہمیت کیا ہے، اس لیے یہ لکھا گیا ہے۔

---

(۱) میزان الحق دوم: ۲۵۲

فصل سوم

عقیدۂ کفارہ کا بانی کون ہے؟

اب آیئے یہ معلوم کریں کہ اس عقیدہ کا بانی و موجد کون ہے؟ اس فصل میں یہی دکھانا مقصود ہے کہ عیسائی مذہب کا یہ اہم ترین عقیدہ جس کو عیسائی مذہب کی جان کہا گیا ہے، کیا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیمات سے لیا گیا ہے یا کسی اور نے اس کو عیسائی مذہب میں داخل کیا ہے؟

یہ بحث ہمارے لیے اس لیے ناگزیر ہے کہ ہم جب اس پر تنقید و تردید کریں گے تو کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ ہم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم پر بے باکانہ لب کشائی کر رہے ہیں، ہرگز نہیں؛ کیوں کہ ہمارے نزدیک حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ذات اور ان کی تعلیمات نہایت ہی صحیح اور ان پر ایمان لانا ہمارے ایمان کا ایک جزء ہے اور اس پر ایمان کے بغیر ہمارا ایمان ناقابل قبول ہے، مگر چوں کہ ہمارے نزدیک یہ عقیدۂ کفارہ آپ کی تعلیمات میں نہیں ملتا، بلکہ جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا کہ یہ عقیدہ ایک بدعت ہے جو آپ کے مذہب میں داخل کیا گیا ہے، اس لیے ہم پر کسی کو شبہ نہ ہونا چاہیے۔

اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ عقیدہ آپ کا تعلیم فرمودہ کسی حال میں نہیں ہے، بلکہ دوسرے لوگوں نے اس عقیدے کو آپ کے دین و شریعت میں ٹھونسا ہے۔ اس کے لیے ہمیں سب سے پہلے اناجیل اربعہ پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے حواریوں

کے بیانات وارشادات پر ایک گہری نظر ڈالنا ضروری ہے، ہم سب سے پہلے اناجیل اربعہ پر نظر ڈالتے ہیں۔

اناجیل اربعہ اور عقیدۂ کفارہ

وہ چاروں انجیلیں جن کو آج عہد جدید کی کتابوں میں شامل رکھا گیا ہے اور عیسائیوں کے نزدیک معتبر و مستند قرار دیا گیا ہے، ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اہم ترین عیسائی عقیدہ کا اس کی تمام تر تفصیلات کے ساتھ کہیں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

اور یہ بات نہایت ہی واضح اور بالکل ظاہر ہے کہ جو عقیدہ کسی مذہب کی جان ہو، اس کا اس مذہب کی بنیادی کتاب میں ذکر ہونا ضروری ہے، مگر عیسائی مذہب کا حال یہ ہے کہ اس کا یہ بنیادی عقیدۂ کفارہ، انجیل جیسی بنیادی کتاب میں مذکور نہیں ہے۔ ایک جگہ بھی حضرت مسیح نے اس عقیدہ کی حقیقت و اہمیت لوگوں کے سامنے واضح نہیں فرمائی، حالاں کہ ان سے نجات کے بارے میں متعدد مواقع پر سوالات کئے گئے، مگر آپ نے نجات کی یہ کفارے والی صورت بیان نہیں کی، بلکہ آپ نے دوسری باتوں کو پیش کیا ہے۔

مثلاً متی حواری نے لکھا ہے:

> ''ایک شخص نے پاس آکر اس سے (مسیح سے) کہا اے استاد! میں کون سی نیکی کروں تا کہ ہمیشہ کی زندگی پاؤں، اس نے اس سے کہا کہ تو مجھ سے نیکی کی بابت کیوں پوچھتا ہے، نیکی تو ایک ہی ہے، لیکن اگر تو زندگی میں داخل ہونا چاہتا ہے تو حکموں پر عمل کر۔ اس نے اس سے کہا

کون سے حکموں پر؟ یسوع نے کہا کہ خون نہ کر، زنا نہ کر، چوری نہ کر، جھوٹی گواہی نہ دے، اپنے باپ کی اور ماں کی عزت کر اور اپنے پڑوسی سے اپنی مانند محبت رکھ۔"(۱)

اور لوقا نے اپنی انجیل میں یہ واقعہ درج کیا ہے کہ:

"ایک عالم شرع اٹھا اور یہ کہہ کر اسکی (مسیح کی) آزمائش کرنے لگا کہ استاد! میں کیا کروں کہ ہمیشہ کی زندگی کا وارث بنوں، اس نے اس سے کہا کہ توریت میں کیا لکھا ہے؟ تو کس طرح پڑھتا ہے؟ اس نے جواب میں کہا کہ خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری طاقت اور اپنی ساری عقل سے محبت رکھ اور اپنے پڑوسی سے اپنے برابر محبت رکھ، اس نے کہا تو نے ٹھیک جواب دیا، یہی کر تو تو جیئے گا۔"(۲)

اور متیٰ نے بھی اس واقعہ کو مختصراً لکھ کر آخر میں حضرت مسیح کے یہ تاریخی جملے بھی نقل کیے ہیں کہ:

"انہی دو حکموں (خالق ومخلوق کی محبت) پر تمام توریت اور انبیاء کے صحیفوں کا مدار ہے۔"(۳)

حضرت مسیح علیہ السلام کی اس تعلیم اور ان آخری جملوں پر نظر کرو کہ آپ ہمیشہ کی زندگی پانے کا طریقہ خالق ومخلوق سے محبت اور خدا کے حکموں پر عمل کو قرار دے کر فرماتے ہیں کہ انہی باتوں پر تمام توریت وانبیاء کے صحیفوں کا مدار ہے۔

(۱) انجیل متیٰ: ۱۹/۱۶-۱۹

(۲) لوقا: ۱۰/۲۵-۲۸

(۳) متی: ۲۲/۴۰

معلوم ہوا کہ صرف آپ ہی نہیں بلکہ آپ سے پہلے جتنے انبیاء آئے ان سب نے بھی نجات کا یہی راستہ بتایا ہے، نہ کہ وہ جو آج عیسائی لوگ پیش کرتے ہیں، اگر طریقۂ نجات صرف وہ تھا جس کو یہ لوگ پیش کرتے ہیں تو پھر سوال یہ ہے کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام نے ان سوالات کے موقعہ پر کیوں اس کو ظاہر نہیں کیا، بلکہ اس کے خلاف نجات کا دوسرا راستہ کیوں بتلایا؟ اس سے صاف عیاں ہے کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام نے کفارہ کا عقیدہ تعلیم نہیں فرمایا اور یہ آپ کی تعلیمات میں سے قطعاً نہیں ہے۔

اس کے بعد یہ بات بھی واضح ہوجانا چاہئے کہ عیسائی لوگ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کی ان تعلیمات سے قطع نظر، بعض آپ کے ارشادات سے اس عقیدے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جیسا کہ فصل اول میں ہم نے ان میں سے بعض اقوال وارشادات کو نقل کیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ ان اقوال سے زیر بحث عقیدۂ کفارہ کا ثبوت ہرگز نہیں ہوتا۔

اس کو سمجھنے کے لیے سب سے پہلے، ان نصوص کو ملاحظہ کیجئے، جن سے عیسائی اس عقیدے کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) حواریٔ مسیح جناب متیٰ نے اپنی انجیل میں فرشتہ کے یہ الفاظ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کے متعلق نقل کئے ہیں کہ:

''اس کے (مریم کے) بیٹا ہوگا اور تو اس کا نام یسوع رکھنا؛ کیوں کہ وہی اپنے لوگوں کو ان کے گناہوں سے نجات دے گا۔''(۱)

(۲) لوقا کی انجیل میں فرشتہ کے یہ الفاظ نقل کیے گئے ہیں کہ:

---

(۱) انجیل متیٰ: ۱/۲۱

''ڈرومت، کیوں کہ دیکھو میں تمھیں بڑی خوشی کی بشارت دیتا ہوں
جو ساری امت کے واسطے ہوگی کہ آج داؤد کے شہر میں تمہارے لیے
ایک منجی (نجات دہندہ) پیدا ہوا ہے، یعنی مسیح خداوند۔''(۱)

(۳) متی و مرقس نے اپنی اپنی انجیل میں حضرت مسیح علیہ السلام کا یہ قول درج کیا ہے کہ:

''کیوں کہ ابن آدم اس لیے نہیں آیا کہ خدمت لے بلکہ اس لیے کہ
خدمت کرے، اور اپنی جان بھتیروں کے فدیہ میں دے۔''(۲)

(۴) متیٰ ہی نے یہ ارشاد بھی نقل کیا ہے کہ:

''یہ میرا وہ عہد کا خون ہے جو بہتیروں کے لیے گناہوں کی معافی
کے واسطے بہایا جاتا ہے۔''(۳)

یہ اور اس قسم کے چند جملے ہیں جن سے عیسائی لوگ اس کفارے کے عقیدہ پر استدلال کرتے ہیں جس کو پہلی فصل میں وضاحت سے لکھا گیا ہے، مگر یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ ان جملوں سے وہ مفہوم ومعنی کیسے نکل آیا جس کو عیسائی لوگ عقیدۂ کفارہ میں پیش کرتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ان جملوں کا وہ مطلب جو عیسائی پیش کرتے ہیں، ان سے ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ اگر کوئی ذرا بھی انصاف پسندی سے کام لے اور عقل کو استعمال میں لائے تو اس پر یہ بات صاف عیاں ہو جائے گی کہ ان جملوں کا وہ مطلب ہرگز نہیں ہے جو یہ لوگ پیش کرتے ہیں؛ کیونکہ نجات دہندہ کی

---

(۱) لوقا: ۲/۱۰-۱۱

(۲) متی: ۲۰/ ۲۸

(۳) متیٰ: ۲۶/ ۲۸

اصطلاح جس طرح یہاں حضرت مسیح کے لیے استعمال ہوئی ہے، دیگر انبیاء کے لیے بھی استعمال کی گئی ہے، اور وہاں اس کا وہ مطلب خود ان کے نزدیک بھی نہیں لیا جاتا۔

چنانچہ خود انجیل میں حضرت یحییٰ علیہ السلام کے لیے حضرت زکریا علیہ السلام نے یہ اصطلاح استعمال کی ہے۔ جب حضرت یحییٰ علیہ السلام پیدا ہوئے اور آٹھ دن بعد ختنہ ہوئی اور ان کا نام یحییٰ (یوحنا) رکھا گیا تو یحییٰ علیہ السلام کے والد حضرت زکریا علیہ السلام نے اللہ کی حمد کرتے ہوئے کہا:

''خداوند اسرائیل کے خدا کی حمد ہو، کیوں کہ اس نے اپنی امت پر توجہ کر کے اسے چھٹکارا دیا اور اپنے خادم داؤد کے گھرانے میں، ہمارے لیے نجات کا سینگ نکالا۔''(۱)

اس کو دیکھ کر کون کہہ سکتا ہے کہ یہاں حضرت یحییٰ علیہ السلام کے ''نجات کے سینگ'' ہونے کا یہ مطلب ہے کہ یحییٰ علیہ السلام کو سارے انسانوں کے گناہوں کے کفارے میں قتل کر دیا جائے گا، جس کی بنا پر سب لوگ پاک وصاف ہو جائیں گے، ظاہر ہے کہ یہاں خود عیسائی بھی اس کا یہ مطلب نہیں لیتے، تو پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے لیے اس لفظ کے استعمال سے وہ مطلب کیسے نکل آیا؟

اس لیے نجات دہندہ کا صاف سیدھا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگوں کو اللہ کی شریعت پر چلا کر گناہوں سے بچالیں گے، جس کی بنا پر ان کو دائمی نجات ودائمی زندگی ملے گی۔ اور انجیل سے بھی حضرت یوحنا علیہ السلام کا نجات دہندہ ہونا اسی معنی کے لحاظ سے ثابت ہوتا ہے۔

چنانچہ حضرت زکریا علیہ السلام نے اپنے اسی حمد کے گیت میں جس کا اوپر

---

(۱) انجیل لوقا: ۱/ ۶۸-۶۹

ذکر کیا گیا، یوں ارشاد فرمایا ہے:

''اے لڑکے تو خدا تعالیٰ کا نبی کہلائے گا، کیوں کہ تو خداوند کی راہیں تیار کرنے کو اسکے آگے آگے چلے گا، تاکہ اس کی امت کو نجات کا علم بخشے، جو ان کو گناہوں کی معافی سے حاصل ہو۔''(۱)

اس سے ظاہر ہے کہ حضرت زکریا عَلَیْہِ السَّلَام کی مراد ''نجات کے سینگ'' سے یہ ہے کہ وہ امت کو نجات کا علم بخشیں گے، وہ نجات جو ان کو گناہوں کی معافی سے حاصل ہوگی۔ نجات دہندہ کا یہ معنی اس قدر واضح اور صاف ہے کہ اس کا کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا، اور اس معنی کر یہ لفظ تمام انبیاء کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے حتی کہ جو دنیوی لیڈر کسی قوم کی خدمت کرتے ہیں، ان کے لیے بھی اس لفظ کا استعمال شائع وعام ہے۔ چنانچہ بائبل میں بھی یہ لفظ بعض بادشاہوں کیلئے استعمال ہوا ہے۔

کتاب (سلاطین دوم: ۵/۱۳) میں یہوآخز بادشاہ کو ''نجات دینے والا'' کہا گیا ہے، اور اسی کتاب کے باب ۱۴ آیت ۲۷ میں یربعام کے وسیلہ سے رہائی ملنے کا ذکر ہے۔ اور کتاب (قضاہ: ۹/۳) میں غتنی ایل کو رہائی دینے والا کہا گیا ہے۔ بہرحال اس لفظ سے اس مزعومہ کفارہ پر استدلال کسی طرح نہیں ہو سکتا۔

اب رہی وہ عبارات جن میں اس قسم کے الفاظ ہیں کہ میرا خون گناہ گاروں کے لیے بہایا جائے گا وغیرہ، تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ ان جملوں سے بھی زیر بحث کفارہ کا کوئی تعلق نہیں؛ کیوں کہ یہ بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے کہ وہ نجات دہندہ لوگوں کو نجات کی راہ (شریعت) بتانے اور

(۱) انجیل لوقا: ۱/۷۶-۷۷

سکھانے اوران کواس پر چلانے کے لیے ہر قسم کے دکھ درد، مصائب وآلام برداشت کرتا ہے۔اس سے وہ مطلب نکالنا جو عقیدہ کی تشریح میں اوپر عرض کیا جا چکا ہے، کھینچا تانی کے سوا کچھ نہیں ہے۔

اور ہم نے جو اس کا مطلب بیان کیا ہے، اس کی دلیل خود حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام کے ان جملوں کا (جن سے عیسائی عقیدۂ کفارہ پر استدلال کرتے ہیں) سیاق وسباق ہے۔

مثال کے طور پر لیجیے، حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام کہتے ہیں کہ:

''تم جانتے ہو کہ غیر قوموں کے سردار، ان پر حکومت چلاتے اور امیران پر اختیار جتاتے ہیں، تم میں ایسا نہ ہوگا، بلکہ جو تم میں بڑا ہونا چاہے وہ تمہارا خادم بنے اور جو تم میں اول ہونا چاہے وہ تمہارا غلام بنے، چنانچہ ابن آدم عَلَيْهِ السَّلَام اسلئے نہیں آیا کہ خدمت لے بلکہ اس لئے کہ خدمت کرے، اوراپنی جان بہتیروں کے بدلے فدیہ میں دے۔''(۱)

حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام کے ان جملوں میں نظر کرو کہ ان میں پہلے بتاتے ہیں کہ غیر قوموں میں ایسا ہوتا ہے کہ ان کے سرداراور امیران پر حکومت چلاتے ہیں، مگر تم میں ایسا نہ ہوگا، بلکہ تم میں بڑا وہ ہے جو دوسروں کی خدمت کرے، پھر آپ نے خود اپنے متعلق یہ فرمایا کہ دیکھو میں خدمت لینے نہیں بلکہ خدمت کرنے آیا ہوں، حتی کہ دوسروں کی خدمت میں اپنی جان بھی قربان کرنے تیار ہوں۔

یوحنا نے اپنی انجیل میں حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام کا یہ قول درج کیا ہے کہ:

---

(۱) متی:۲۰/ ۲۵-۲۸ ومرقس: ۱۰/ ۴۲-۴۵

''اچھا چرواہا بھیڑیوں کے لیے اپنی جان دیتا ہے، مزدور جو نہ چرواہا ہے نہ بھیڑیوں کا مالک، بھیڑیے کو آتے دیکھ کر، بھیڑیوں کو چھوڑ کر بھاگ جاتا ہے...... اچھا چرواہا میں ہوں ...... میں بھیڑیوں کے لیے اپنی جان دیتا ہوں الخ۔''(۱)

اس میں حضرت مسیح علیہ السلام نے اپنے آپ کو ایک اچھا چرواہا کہہ کر بتایا ہے کہ جیسے چرواہا بھیڑیے کو دیکھ کر نہیں بھاگتا، بلکہ اس وقت بھی اپنی بھیڑیوں کو سنبھالنے کی کوشش کرتا ہے، اسی طرح میں بھی کرتا ہوں، اس میں جان دینے کا مطلب وہی ہے جو چرواہے کے بھیڑیوں کے واسطے جان دینے کا ہے۔ اس سے کوئی بھی کفارۂ مسیح کا مزعومہ عقیدہ ثابت نہیں کرسکتا، نہ اس کا ذہن کبھی اس طرف متوجہ ہوسکتا ہے۔

حضرت مسیح علیہ السلام نے جان دینے کے الفاظ ایک ایسے موقعے پر استعمال فرمائے ہیں کہ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جان دینے کا صاف سیدھا وہ مفہوم مراد ہے جو ہم نے اوپر پیش کیا ہے۔ ملاحظہ فرمایئے:

''میرا حکم یہ ہے کہ جیسے میں نے تم سے محبت رکھی تم بھی ایک دوسرے سے محبت رکھو، اس سے زیادہ محبت کوئی شخص نہیں کرتا کہ اپنی جان اپنے دوستوں کے لیے دیدے، جو کچھ میں تم کو حکم دیتا ہوں اگر تم اسے کرو تو میرے دوست ہو۔''(۲)

غور فرمایئے! حضرت مسیح علیہ السلام اپنے شاگردوں کو ایک دوسرے سے اسی طرح محبت رکھنے کی ہدایت کررہے ہیں جس طرح خود مسیح نے اپنے شاگردوں

---

(۱) یوحنا: ۱۰/۱۱-۱۶

(۲) یوحنا: ۱۲/۱۴

سے رکھی، اور وہ محبت کیا تھی کہ اپنی جان دوستوں کے لئے دیدی، لہٰذا شاگرد بھی ایک دوسرے کے لئے جان دے دیں۔ اس عبارت میں جو تعلیم دی گئی ہے، اسکی رو سے کیا کوئی یہ خیال کرسکتا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام اپنے شاگردوں کو بھی ایک دوسرے کا فدیہ و کفارہ بن جانے کی ہدایت دے رہے ہیں؟ ہرگز نہیں، ورنہ اس کا یہ مطلب ہوگا کہ سارے شاگرد بھی حضرت مسیح علیہ السلام کی طرح کفارہ و فدیہ بن سکتے ہیں، جس کے یہ عیسائی خود بھی قائل نہیں ہوسکتے۔ اسلئے اسکا صاف سیدھا یہ مطلب ہے کہ جس طرح میں نے تمہاری نجات کے لیے راہ ہموار کرنے کی خاطر دکھ و درد، مصائب و آلام برداشت کیے، اسی طرح تم بھی دوسروں کے لیے برداشت کرو، اور اس معنی کر یہ الفاظ عیسیٰ علیہ السلام کے بعد پولس نے بھی استعمال کئے ہیں۔

چنانچہ کرنتھیوں کے نام اپنے پہلے خط میں لکھا ہے کہ:

''اے بھائیو! مجھے اس فخر کی قسم جو ہمارے خداوند مسیح یسوع میں تم پر ہے، میں ہر روز مرتا ہوں۔''(۱)

اور پولس ہی نے کرنتھیوں کے نام دوسرے خط میں لکھا ہے:

''ہم ہر طرف سے مصیبت تو اٹھاتے ہیں، لیکن لاچار نہیں ہوتے، حیران تو ہوتے ہیں مگر نا امید نہیں ہوتے...... ہم ہر وقت اپنے بدن میں یسوع کی موت لیے پھرتے ہیں تا کہ یسوع کی زندگی بھی ہمارے بدن میں ظاہر ہو، کیوں کہ ہم جیتے جی یسوع کی خاطر ہمیشہ موت کے حوالہ کئے جاتے ہیں۔''(۲)

---

(۱) کرنتھیوں اول: ۱۵/ ۳۱

(۲) کرنتھیوں دوم: ۴/ ۸-۱۱

پولس رسول کے ان اقوال میں ذرا سے غور وفکر سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہاں مراد اس موت سے یہ ہے کہ شریعت کے پہچاننے میں ہم کو دردو مصیبت سے دوچار ہونا پڑتا ہے، چنانچہ ان موقعوں پر پولس اپنی انہی مصیبتوں کا ذکر کررہا ہے، کہ ہر طرف سے مصیبت آتی ہے پھر بھی لاچار و نا امید نہیں ہوتے۔ پھر دوسرے خط کے آخری جملے تو بالکل ہی صاف ہیں؛ کیوں کہ ان میں کہا ہے کہ ہم مسیح کی خاطر موت کے حوالہ کئے جاتے ہیں، ان کا کیا یہی مفہوم ومعنی متعین نہیں ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کے دین کی تبلیغ میں ہم پر مصیبت پیش آتی ہے؟

الغرض حضرت مسیح علیہ السلام نے کہیں بھی اس کفارہ کا ذکر نہیں کیا جس کو عیسائی دنیا آج اپنا سب سے اہم اور بنیادی عقیدہ بنائے ہوئے ہے اور ان عبارات کا وہ مطلب نہیں جو عیسائی لوگ بیان کرتے ہیں۔

حواریین اور عقیدۂ کفارہ

اس کے بعد، حواریین مسیح علیہ السلام کے اقوال وارشادات پر نظر کیجئے، تو ان میں بھی اس عقیدۂ کفارہ کا وہ فلسفہ، جو عیسائی دنیا پیش کرتی ہے، کہیں نہیں ملتا۔ چنانچہ اس سلسلے میں حواریین کے جو اقوال ملتے ہیں ان کو عقل وانصاف کی رو سے دیکھئے۔

(۱) شمعون پطرس حواری نے ایک جگہ کہا ہے:

"تمہارا نکما چال چلن جو باپ دادا سے چلا آتا تھا، اس سے تمہاری خلاصی فانی چیزوں یعنی سونے چاندی کے ذریعہ سے نہیں ہوئی، بلکہ ایک بے عیب اور بے داغ برّے یعنی مسیح کے بیش قیمت خون سے۔"(۱)

اس سے ممکن ہے کہ کسی کا ذہن اس مزعومہ کفارے کی طرف منتقل ہو، مگر حقیقت

(۱) پطرس کا پہلا خط :۱/ ۱۸-۱۹

یہ ہے کہ ان جملوں کا بھی اس کفارے سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ ان کا بھی وہی مطلب ہے جو اوپر پیش کیا گیا کہ لوگوں کو گناہوں سے بچانے کے لیے حضرت مسیح علیہ السلام کو بڑی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا ہے، تب جا کر لوگوں کو نجات کا راستہ ملا، جیسے ہر پیغمبر کو تبلیغ شریعت کے سلسلے میں ایسی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ جملہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہتے ہیں کہ یہ بات یوں ہی حاصل نہیں ہوگئی، اس کے لئے ہمارے بڑوں کو خون پسینہ ایک کرنا پڑا۔ بتائیے اس جملہ کا اس سے زیادہ کچھ مطلب ہوسکتا ہے جو اوپر بیان کیا گیا؟ اسی طرح پطرس کے جملہ کو بھی اسی معنی پر محمول کرنا ہوگا اور اس کی دلیل خود پطرس کے دوسرے جملے ہیں جو دوسرے موقعوں پر انہوں نے بیان کئے ہیں۔

مثلاً ایک جگہ کہتے ہیں:

> ''اگر نیکی کر کے دکھ پاتے اور صبر کرتے ہو تو یہ خدا کے نزدیک پسندیدہ ہے، اور تم اسی کے لیے بلائے گئے ہو، کیوں کہ مسیح بھی تمہارے واسطے دکھ اٹھا کر تمہیں ایک نمونہ دے گیا ہے تا کہ اس کے نقش قدم پر چلو۔''(۱)

اس کلام میں جناب پطرس نے حضرت مسیح علیہ السلام کو لوگوں کے سامنے بطور نمونہ پیش کر کے کہا کہ تم بھی حضرت مسیح علیہ السلام کی طرح دکھ اٹھا کر صبر کرو۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ اگر حضرت مسیح علیہ السلام اس مزعومہ عقیدہ کفارے کے مطابق قتل وصلب ہو کر، ساری انسانیت کو گناہوں سے پاک کرنے والے تھے، تو کیا دوسرے لوگ بھی تمام گناہ گاروں کو اسی معنی میں ان کے گناہوں

(۱) پطرس کا پہلا خط:۲/۲۰-۲۱

سے پاک کرنے والے تھے؟ اگر ہاں تو کیا دوسرے لوگ بھی سارے گناہ گاروں کے گناہوں کا کفارہ بن سکتے ہیں؟ اگر بن سکتے ہیں تو اس میں حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کی کیا خصوصیت رہی؟ اگر نہیں بن سکتے، تو پطرس نے حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کے دکھ درد کو نمونہ کے طور پر پیش کرکے، لوگوں کو اس پر عمل کی دعوت کیوں دی؟

ظاہر ہے کہ یہ اعتراض اسی وقت ہوگا جب کہ جناب پطرس کے کلام کو مزعومہ کفارے سے متعلق قرار دیا جائے، ورنہ اُس معنی کے اعتبار کرنے پر جو ہم نے اوپر پیش کیا ہے، اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ یہ اس بات کی صاف دلیل ہے کہ دین کی خاطر دکھ درد اٹھانے کو پطرس نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے جو اوپر نقل کئے گئے۔

اسی طرح پطرس نے اپنے خط کے تیسرے باب میں کہا ہے کہ:

''اگر خدا کی یہی مرضی ہو کہ تم نیکی کرکے دکھ اٹھاؤ تو یہ بدی کرنے کے سبب سے دکھ اٹھانے سے بہتر ہے، اس لیے کہ مسیح نے بھی یعنی راستباز نے ناراستوں کے لیے گناہوں کے باعث ایک بار دکھ اٹھایا۔''(۱)

اسی طرح اس خط کے باب چہارم وپنجم میں بھی کہا ہے۔ یہاں بھی حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کو نمونہ بنا کر پیش کرکے لوگوں کو تسلی دی ہے کہ اگر دکھ ودرد کی نوبت آئے تو اسی کو بہتر خیال کرو، بتایئے کہ کیا یہ سب دکھ درد اٹھانے والے دوسرے لوگوں کا کفارہ ہیں؟ نہیں، اور یقیناً نہیں، لہٰذا اس کا مطلب وہی ہے جو اوپر ہم نے لکھا۔

---

(۱) پطرس کا پہلا خط: ۳/ ۱۷-۱۸

حاصل یہ ہے کہ پطرس حواری کے کلام سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ حضرت مسیح عَلَیۡہِ السَّلَام کو تمام لوگوں کے گناہوں کے کفارہ کے طور پر قتل کیا گیا بلکہ اس کے خلاف صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کو دین وشریعت کی تبلیغ اور لوگوں کی اصلاح کے سلسلہ میں بڑی تکالیف برداشت کرنی پڑیں اور آپ نے ان کو بہ کمال خوبی برداشت کیا، گناہوں کا کفارہ ہونے کا بس یہی مطلب ہے۔

چنانچہ پطرس ہی نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ:

''خدا نے اپنے خادم کو اٹھا کر پہلے تمہارے پاس بھیجا تاکہ تم میں سے ہر ایک کو اس کی بدیوں سے پھیر کر برکت دے۔''(۱)

دوسری جگہ کہتے ہیں:

''اسی کو (مسیح کو) خدا نے مالک ومنجی ٹھہرا کر اپنے داہنے ہاتھ سے سربلند کیا تاکہ اسرائیل کو توبہ کی توفیق وگناہوں کی معافی بخشے۔''(۲)

(۲) حضرت مسیح عَلَیۡہِ السَّلَام کے دوسرے حواری جناب یوحنا کے کلام سے بھی لوگ اس مزعومہ عقیدے کا ثبوت لینے کی کوشش کرتے ہیں، حالانکہ یہاں بھی وہ مزعومہ عقیدہ ان کی عبارات سے ثابت نہیں ہوتا، مثلاً انھوں نے کہا کہ:

''اس کے بیٹے یسوع کا خون ہمیں تمام گناہ سے پاک کرتا ہے۔''(۳)

آگے چل کر کہتے ہیں:

''وہی (مسیح) ہمارے گناہوں کا کفارہ ہے اور نہ صرف ہمارے

---

(۱) اعمال الرسل:۳/۲۶

(۲) اعمال الرسل:۵/۳۱

(۳) یوحنا کا پہلا رسالہ:۱/۷

بلکہ تمام دنیا کے گناہوں کا بھی۔"(۱)

اور ایک جگہ کہا کہ:

"تم جانتے ہو کہ وہ اس لیے ظاہر ہوا تھا کہ گناہوں کو اٹھا لے جائے۔"(۲)

یوحنا حواری کے ان اقوال سے بھی یہ سمجھا جاتا ہے کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کو تمام لوگوں کے گناہوں کا کفارہ وفدیہ بنا کر قتل وصلب کیا گیا، مگر ہم کو یہاں یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس سے کفارہ کے مزعومہ عقیدہ پر استدلال کرنے والے نہایت ہی غبی وبلید ہیں؛ کیوں کہ خود یوحنا نے حضرتِ مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کی طرح جان دینا لوگوں پر فرض قرار دیا ہے:

"اس نے (مسیح نے) ہمارے واسطے اپنی جان دے دی، اور ہم پر بھی بھائیوں کے واسطے جان دینا فرض ہے۔"(۳)

کیا کوئی شخص اس سے یہ مراد لے سکتا ہے کہ ہم پر بھی بھائیوں کے لیے کفارہ و فدیہ بن کر جان دینا ضروری ہے؟ ہرگز نہیں، تو پھر حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کے ہمارے واسطے جان دینے کا یہ مطلب کیوں لیا جاتا ہے جب کہ دونوں جملے ایک ہی سیاق میں واقع ہیں؟ پھر حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کے گناہ اٹھا لے جانے کا معنی بھی یوحنا نے اسی جگہ یہ بیان کیا ہے کہ:

"خدا کا بیٹا اسی لیے ظاہر ہوا تھا کہ ابلیس کے کاموں کو مٹائے"۔(۴)

---

(۱) یوحنا کا پہلا رسالہ:۲/۲

(۲) یوحنا کا پہلا رسالہ:۳/۵

(۳) یوحنا کا پہلا رسالہ:۳/۱۶

(۴) یوحنا کا پہلا رسالہ:۳/۸

پس معلوم ہوا کہ حضرت مسیح علیہ السلام کا گناہوں کو اٹھا لے جانا اور کفارہ وفدیہ ہونا، یہ معنی رکھتا ہے کہ انہوں نے گناہوں کو دنیا سے مٹانے کی کوشش کی اور لوگوں کو نجات کا راستہ دکھایا، لہٰذا یوحنا کے کلام سے بھی مذکورہ ومزعومہ کفارہ کا کوئی تعلق نہیں۔

(۳) حضرت مسیح علیہ السلام کے ایک اور حواری جناب یہوداہ جن کا ایک مختصر خط بائبل کے عہد نامہ جدید(NEW TESTAMENT) میں شامل ہے، انہوں نے اس خط میں اس عقیدہ کے بارے میں ایک لفظ بھی نہیں کہا ہے حالانکہ عیسائی خیال کے مطابق یہ مسئلہ وعقیدہ مذہب کی جان ہے۔

بہر حال حوراہین سے اس عقیدۂ کفارہ کے بارے میں کوئی بات ثابت نہیں ہوتی، اور جن اقوال وبیانات سے اس مسئلے پر استدلال کیا جاتا ہے، ان سے یہ مسئلہ وعقیدہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا ثبوت ہوتا ہے۔

پولس اور عقیدۂ کفارہ

اس کے بعد عہد نامہ جدید(NEW TESTAMENT) کی کتابوں پر ہم نظر ڈالتے ہیں تو کفارہ کا وہ فلسفہ جس کو عیسائی لوگوں نے پیش کیا ہے (اور اس کی تفصیل پہلے باب میں گذر چکی ہے) ہم کو من وعین پولوس کے رسالوں میں ملتا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس بدعتی عقیدہ کا بانی وموجد یہی پولوس ہے۔

چنانچہ اس کے رومیون کے نام خط میں اس نے اس پر تفصیل سے لکھا ہے، وہ کہتا ہے کہ:

"پس جس طرح ایک آدمی کے سبب سے گناہ دنیا میں آیا اور گناہ

کے سبب سے موت آئی اور یوں موت سب آدمیوں میں پھیل گئی، اس لیے کہ سب نے گناہ کیا، کیوں کہ شریعت کے دیے جانے تک دنیا میں گناہ تو تھا، مگر جہاں شریعت نہیں وہاں گناہ محسوب نہیں ہوتا، تو بھی آدم علیہ السلام سے لے کر موسیٰ علیہ السلام تک موت نے ان پر بھی بادشاہی کی جنہوں نے اس آدم کی نافرمانی کی طرح جو آنے والے کا مثیل تھا، گناہ نہ کیا تھا، لیکن قصور کا جو حال ہے وہ فضل کی نعمت کا نہیں، کیوں کہ جب ایک شخص کے قصور سے بہت سے آدمی مر گئے تو خدا کا فضل اور اس کی جو بخشش ایک ہی آدمی یعنی یسوع مسیح علیہ السلام کے فضل سے پیدا ہوئی بہت سے آدمیوں پر ضرور ہی افراط سے نازل ہوئی، اور جیسا ایک شخص کے گناہ کا انجام ہوا بخشش کا ویسا حال نہیں، کیوں کہ ایک ہی سبب سے وہ فیصلہ ہوا جس کا نتیجہ سزا کا حکم تھا، مگر بھتیرے قصوروں سے ایسی نعمت پیدا ہوئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ راستباز ٹھہرے الخ۔"(۱)

اور پولس نے کرنتھیون کے نام اپنے پہلے خط میں لکھا ہے کہ:

"کیوں کہ جب آدمی کے سبب سے موت آئی تو آدمی ہی کے سبب سے مردوں کی قیامت بھی آئی، اور جیسے آدم میں سب مرتے ہیں ویسے ہی مسیح میں سب زندہ کیے جائیں گے۔"(۲)

ان عبارات میں دیکھئے کہ وہی آدم علیہ السلام کے گناہ کا، اس گناہ سے

(۱) رومیون: ۵/۱۲-۱۶

(۲) کرنتھیوں اول: ۱۵/۲۱-۲۲

موت کے طاری ہونے کا، پھر آدم علیہ السلام کی ذریت کے گنہ گار ہونے کا، پھر ان کا بھی موت سے دوچار ہونے کا، پھر مسیح کے ذریعہ سب کے گناہوں کے پاک ہونے، اور سب کو ابدی زندگی کے ملنے کا ذکر صاف الفاظ میں کیا گیا ہے، یہ بالکل وہی فلسفہ ہے جس کو عیسائیوں کے یہاں عقیدۂ کفارہ کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس عقیدے کی بنیاد نہ عیسی مسیح کے کسی قول وارشاد پر ہے نہ کسی حواری کے بیان پر، بلکہ اس عقیدے کی بنیاد پولس کے اقوال پر ہے، اور وہی دراصل اس باطل وغیر معقول عقیدے کا بانی وموجد ہے۔

باب دوم
کفارۂ مسیح کا بطلان بائبل کی روشنی میں

پہلے باب میں آپ کو کفارۂ مسیح کی حقیقت عیسائی نقطۂ نظر سے اچھی طرح معلوم ہو چکی ہے اور یہ بھی کہ یہ عقیدہ نہ عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم میں ملتا ہے نہ حواریین کی تعلیم میں ملتا ہے، بلکہ یہ دراصل ایک بدعتی شخص پولس کی ایجاد ہے، اب ہم اس باب میں عیسائیوں کی کتب مقدسہ کی روشنی میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ عقیدہ سراسر باطل اور بے بنیاد ہے، مگر اس سے قبل دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔

مسیح توریت وصحف انبیاء کے پابند تھے

پہلی بات یہ ہے کہ ہم اس عقیدے کے بطلان پر جہاں حضرت مسیح علیہ السلام کے اقوال سے استدلال کریں گے، وہیں انبیاء سابقین کے اقوال اور ان کے صحیفوں سے بھی استناد کریں گے؛ کیوں کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے خود یہ التزام کیا ہے کہ وہ توریت وصحف انبیاء پر عمل کریں گے، لہٰذا ان کی تعلیم ان سے پہلے انبیاء کی تعلیم کے خلاف ہرگز نہیں ہو سکتی، تو کفارے کا عقیدہ اگر انبیائے سابقین کے صحیفوں کی تعلیم سے متعارض ہو تو بلا شبہ وہ عقیدہ باطل وغلط ہوگا، لہٰذا ہمارے اس طرز استدلال پر کسی کو شک نہ ہونا چاہئے۔

اب وہ نصوص بھی ملاحظہ فرمالیں جن میں حضرت مسیح علیہ السلام نے توریت وصحف انبیاء کو اپنے لیے قابل عمل قرار دیا ہے۔

متی نے اپنی انجیل میں حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

''یہ نہ سمجھو کہ میں توریت یا نبیوں کے صحیفوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں، منسوخ کرنے نہیں، بلکہ پورا کرنے آیا ہوں، کیوں کہ میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ جب تک آسمان وزمین نہ ٹل جائیں، ایک نقطہ یا ایک شوشہ توریت سے ہرگز نہ ٹلے گا۔''(۱)

اور لوقا نے آپ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

''آسمان اور زمین کا ٹل جانا شریعت کے ایک نقطہ کے مٹ جانے سے آسان ہے۔''(۲)

یاد رہے کہ بائبل میں جہاں بھی شریعت کا لفظ آیا ہے، اس سے مراد موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کی شریعت ہے جو توریت کی شکل میں ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کے نزدیک بقولِ انجیل، توریت منسوخ نہیں اور نہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام نے اس کو نظر انداز کیا ہے، بلکہ آپ اسی پر عمل کرنے اور اس کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے تشریف لائے تھے۔

بائبل کے اختلافات کا ذکر

دوسری بات جس کی وضاحت ضروری ہے یہ ہے کہ بائبل میں شدید طور پر اختلاف پایا جاتا ہے، ایک جگہ جو بات بیان کی گئی، دوسری جگہ اس کے بالکل خلاف دوسری بات بیان کی گئی ہے، اس لیے یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ ہم نے کفارے کے بطلان پر جو عبارات بائبل سے استدلال میں پیش کی ہیں، خود بائبل

---

(۱) متی: ۵/ ۱۷-۱۸

(۲) لوقا: ۱۶/ ۱۷

میں ان کے برخلاف دوسری بات بھی ملتی ہے، مگراس کے ہم ذمہ دار نہیں ، بلکہ اس اختلاف کی توجیہ وتاویل خود ان کے ذمہ ہے جو بائبل کو اللہ کا کلام قرار دیتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ہم نے جن عبارتوں سے کفارے کے بطلان پر استدلال کیا ہے ان کے خلاف بائبل میں اور کوئی بات ہو تو خود ان عیسائیوں پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ بائبل کے اس اختلاف کو رفع کرنے والی توجیہ کریں۔

اسی کے ساتھ ہمارا دعویٰ ہے کہ کوئی معقول تاویل وتوجیہ بائبل کے اکثر اختلافات کی نہیں کی جا سکتی۔

(كما لايخفى على أولى العلم والنهى)

جن حضرات کو بائبل کے ان اختلافات کے دیکھنے کا شوق ہو وہ حضرت مولانا رحمت اللہ کیرانوی رَحِمَہُ اللہُ کی کتاب ''اظہار الحق'' یا اس کا ترجمہ ''قرآن سے بائبل تک'' کا مطالعہ فرمائیں۔

اب ہم اصل موضوع کی طرف آتے ہیں، اس باب کو ہم متعدد فصلوں میں تقسیم کرتے ہیں؛ کیوں کہ کتب مقدسہ (بائبل) سے اس عقیدۂ کفارہ کا بطلان مختلف ومتعدد زاویوں سے ہوتا ہے، ہم ان میں سے ہر ایک کو ایک فصل میں بیان کریں گے۔

فصل اول

عقیدۂ کفارہ میں یہ بات ملحوظ ہے کہ آدم نے گناہ کیا، اور اس کی سزا میں مسیح کو قتل کیا گیا، مگر یہ بات بڑی مضحکہ خیز و بے بنیاد وغیر معقول ہے؛ کیوں کہ بائبل کی رو سے یہ بات ثابت ہے کہ کسی بے گناہ کو مارا نہ جائے اور اس کو گنہ گار شمار نہ کیا جائے۔

توریت میں ارشاد ہے کہ:

''اگر لوگوں میں کسی طرح کا جھگڑا ہو اور وہ عدالت میں آئیں تو وہ صادق کو بے گناہ ٹھہرائیں اور شریر پر فتوی دیں۔''(۱)

اور کتاب سلاطین میں ہے:

''اور بدکار پر فتوی لگا کر اس کے اعمال کو اسی کے سر ڈالنا اور صادق کو راست ٹھہرا کر اس کی صداقت کے مطابق اسے جزا دینا۔''(۲)

اور سلیمان کی امثال میں ہے:

''جو شریر کو صادق اور جو صادق کو شریر ٹھہراتا ہے خداوند کو ان دونوں سے نفرت ہے۔''(۳)

کتاب امثال ہی میں دوسری جگہ ہے:

---

(۱) کتاب استثناء: ۱/۲۵

(۲) سلاطین اول: ۳۲/۸

(۳) امثال: ۱۵/۱۷

''صادق کو سزا دینا اور شریفوں کو ان کی راستی کے سبب سے مارنا خوب نہیں۔''(۱)

موسیٰ علیہ السلام کی کتاب خروج میں اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا ہے:

''تو اپنے کنگال لوگوں کے مقدمہ میں انصاف کا خون نہ کرنا، جھوٹے معاملے سے دور رہنا اور بے گناہوں اور صادقوں کو قتل نہ کرنا کیوں کہ میں شریر کو راست نہیں ٹھہراؤں گا۔''(۲)

صحیفۂ یسعیاہ نبی میں ہے:

''ان پر افسوس جو مے پینے میں زورآور اور شراب ملانے میں پہلوان ہیں، جو رشوت لے کر شریروں کو صادق اور صادقوں کو ناراست ٹھہراتے ہیں۔''(۳)

عیسائیوں کی ان تمام الہامی کتب سے معلوم ہوا کہ کسی بے گناہ سچے انسان کو مارنا، اس کو برا اور شریر ٹھہرانا، اس کو قتل کرنا حرام اور ناجائز ہے۔

جب خود خداوند خدا کا یہ حکم بندوں کو ہے تو خود خدائے پاک کیا کسی بے گناہ کو گنہ گار اور شریر کی طرح سزا دے سکتا ہے؟ ہرگز نہیں ہوسکتا۔

حضرت داؤد علیہ السلام کی زبور میں ہے:

''وہ صادق کی جان لینے کو اکٹھے ہوتے ہیں اور بے گناہ پر قتل کا

---

(۱) امثال: ۱۷/۲۶

(۲) خروج: ۲۳/۶-۷

(۳) یسعیاہ: ۵/۲۲-۲۳

فتویٰ دیتے ہیں، لیکن میرا خداوند میرا اُونچا برج، اور میرا خدا میری پناہ کی چٹان رہا ہے، وہ ان کی بدکاری ان ہی پر لائے گا، اور ان ہی کی شرارت میں ان کو کاٹ ڈالے گا۔"(۱)

اور دوسری جگہ زبور ہی میں ہے:

"شریر راست باز کے خلاف بندشیں باندھتا ہے اور اس پر دانت پیستا ہے، خداوند اس پر ہنسے گا، کیوں کہ وہ دیکھتا ہے کہ اس کا دن آتا ہے ...... ان کی تلوار ان ہی کے دل کو چھید یگی...... لیکن خداوند صادقوں کو سنبھالتا ہے الخ۔"(۲)

حضرت ایوب عَلَیْہِ السَّلَام فرماتے ہیں:

"یہ ہرگز نہیں ہوسکتا کہ خدا شرارت کا کام کرے اور قادر مطلق بدی کرے، وہ انسان کو اس کے اعمال کے مطابق جزا دے گا، اور ایسا کرے گا کہ ہر کسی کو اپنی ہی راہوں کے مطابق بدلہ ملے گا، یقیناً خدا برائی نہیں کرے گا، قادر مطلق سے بے انصافی نہ ہوگی۔"(۳)

حضرت داؤد عَلَیْہِ السَّلَام فرماتے ہیں:

"تو ہر شخص کو اس کے اعمال کے مطابق بدلہ دیتا ہے۔"(۴)

حضرت سلیمان عَلَیْہِ السَّلَام فرماتے ہیں:

---

(۱) زبور: ۹۴/۲۱-۲۳

(۲) زبور: ۳۷/۱۲-۲۰

(۳) صحیفۂ ایوب: ۳۴/۱۰

(۴) زبور: ۶۲/۱۲

''اور کیا وہ ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق اجر نہ دے گا۔''(۱)

حضرت یرمیاہ نبی علیہ السلام نے اللہ کی یہ بات سنائی ہے:

''میں خداوند دل و دماغ کو جانچتا اور آزماتا ہوں تاکہ ہر ایک آدمی کو اس کی چال کے موافق اور اس کے کاموں کے پھل کے مطابق بدلہ دوں۔''(۲)

حضرت حزقیل علیہ السلام اللہ کا قول نقل کرتے ہیں:

''اے بنی اسرائیل! میں تم میں سے ہر ایک کی روش کے مطابق تمہاری عدالت کروں گا۔''(۳)

ان تمام عبارتوں میں مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ شریر کو اس کے عمل کے مطابق اور صادق کو اس کی صداقت کے موافق بدلہ دیں گے، اس کے خلاف نہ ہوگا۔ اب یہاں پر دو ہی صورتیں ہیں، یا تو حضرت مسیح علیہ السلام کو بدکار قرار دیا جائے، اور اس قتل و صلب کو اس بدی و شرارت کا بدلہ و سزا مانا جائے، اور اس صورت میں حضرت مسیح علیہ السلام (نعوذ باللہ تعالی) گنہ گار و شریر قرار پائیں گے، یا یہ کہ حضرت مسیح علیہ السلام کو صادق قرار دے کر ان تمام الہامی کتب مقدسہ کی تغلیط اور تردید کر دی جائے۔

اگر عیسائی حضرت مسیح علیہ السلام کو بدکار قرار دیں تو مشکل یہ ہے کہ یہ خود ان کے عقیدہ اور کتابوں کے خلاف ہے؛ کیوں کہ ان کی کتابوں میں حضرت مسیح علیہ السلام کو معصوم و بے گناہ ٹھہرایا گیا ہے۔

---

(۱) امثال: ۱۲/۲۴

(۲) یرمیاہ کا صحیفہ: ۱۰/۱۷

(۳) حزقی ایل: ۲۰/۳۳

حضرت یسعیاہ نبی علیہ السلام فرماتے ہیں:

’’حالاں کہ اس نے کسی طرح کا ظلم نہ کیا اور اس کے منہ میں ہرگز چھل نہ تھا۔‘‘(۱)

حضرت مسیح علیہ السلام خود ہی اپنے کو بے گناہ قرار دیتے ہیں، چنانچہ انہوں نے اپنے مخالفین کو چیلنج دیا کہ:

’’تم میں کون مجھ پر گناہ ثابت کرتا ہے؟‘‘۔(۲)

حضرت مسیح علیہ السلام کے شاگرد یوحنا فرماتے ہیں:

’’تم جانتے ہو کہ وہ اس لیے ظاہر ہوا تھا کہ گناہوں کو اٹھا لے جائے، اور اس کی ذات میں گناہ نہیں۔‘‘(۳)

پطرس رسول علیہ السلام اپنے خط میں لکھتے ہیں:

’’نہ اس نے گناہ کیا اور نہ اس کے منہ سے کوئی مکر کی بات نکلی۔‘‘(۴)

الغرض ان کے عقیدے اور کتابوں کی رو سے یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ حضرت مسیح علیہ السلام کو بدکار قرار دیں، ورنہ ان کتابوں کو غلط کہنا ہوگا، اور اگر حضرت مسیح علیہ السلام کو معصوم قرار دیں تو اوپر کی کتابوں کے خلاف یہ لازم آئے گا کہ اللہ نے بے گناہ کو قتل وصلب کروایا، یہ اس کی شان عدل کے خلاف ہے، اب ایک ہی صورت رہ جاتی ہے وہ یہ کہ اس عقیدہ ہی کو غلط قرار دیا جائے اور کہا جائے کہ یہی بے بنیاد ہے۔

---

(۱) یسعیاہ: ۹/۵۳

(۲) انجیل یوحنا: ۴/۸

(۳) یوحنا کا پہلا خط: ۵/۳

(۴) پطرس: ۲۲/۲ ونیز عبرانیوں: ۱۵/۴

فصل دوم

جیسا کہ اُوپر عرض کیا گیا، عیسائی خیال میں کفارہ اس لیے ضروری ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام نے گناہ کیا جو ان کی پوری ذریت واولاد میں منتقل ہوگیا، ان میں سے صرف حضرت مسیح علیہ السلام معصوم تھے، لہٰذا ان کو کفارہ میں دیا گیا، حالانکہ کتب مقدسہ کی تصریحات سے صاف اور واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ باپ کا گناہ بیٹوں پر اور بیٹے کا باپ پر لادا نہیں جائے گا۔

توریت کی پانچویں کتاب استثناء میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ کو صاف الفاظ میں یہ حکم دیا کہ:

"بیٹوں کے بدلے باپ مارے نہ جائیں، نہ باپ کے بدلے بیٹے مارے جائیں، ہر ایک اپنے ہی گناہ کے سبب مارا جائے۔"(۱)

اور کتاب سلاطین میں اسی توریت کا حوالہ دے کر یوں مذکور ہے:

"کیوں کہ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کی کتاب میں جیسا خدا نے فرمایا، لکھا ہے کہ بیٹوں کے بدلے باپ نہ مارے جائیں اور نہ باپ کے بدلے بیٹے مارے جائیں، بلکہ ہر شخص اپنے ہی گناہ کے سبب سے مرے۔"(۲)

اور اسی استثناء کا حوالہ کتاب تواریخ دوم میں دیا گیا ہے۔(۳)

(۱) استثناء: ۱۶/۲۴
(۲) سلاطین: ۶/۱۴
(۳) تواریخ دوم: ۴/۲۵

اور حضرت حزقی ایل عَلَیْہِ السَّلَام کے صحیفہ میں ہے:

''جو جان گناہ کرتی ہے، وہی مرے گی، بیٹا باپ کے گناہ کا بوجھ نہ اُٹھائے گا اور نہ باپ بیٹے کے گناہ کا بوجھ، صادق کی صداقت اسی کے لیے ہوگی اور شریر کی شرارت شریر کے لیے۔''(۱)

اور یرمیاہ کے صحیفہ میں اللہ تعالیٰ نے یہی بات تمثیل کے پیرایہ میں بیان فرمائی ہے:

''پھر یوں نہ کہیں گے کہ باپ دادا نے کچے انگور کھائے اور اولاد کے دانت کھٹے ہوگئے، کیوں کہ ہر ایک اپنی ہی بدکرداری کے سبب سے مرے گا، ہر ایک جو کچے انگور کھاتا ہے اسی کے دانت کھٹے ہوں گے۔''(۲)

صحیفۂ حزقی ایل میں بھی اس کو تمثیل میں بیان کیا گیا ہے:

''خداوند کا کلام مجھ پر نازل ہوا کہ تم اسرائیل کے ملک میں کیوں یہ مثل کہتے ہو کہ باپ دادا نے کچے انگور کھائے اور اولاد کے دانت کھٹے ہوئے، خداوند خود فرماتا ہے کہ مجھے اپنی حیات کی قسم کہ تم پھر یہ مثل نہ کہو گے، دیکھ سب جانیں میری ہیں، جیسی باپ کی جان ویسی بیٹے کی جان بھی میری ہے، جو جان گناہ کرتی ہے وہی مرے گی۔''(۳)

ان تمام نصوص وتصریحات سے یہ بات بالکل آشکارہ ہوجاتی ہے کہ باپ کا گناہ بیٹے پر اور بیٹے کا گناہ باپ پر عائد نہیں کیا جائے گا، اور اگر ان صریح عبارتوں میں سے پہلے کی عبارات میں یہ حکم بندوں پر عائد کیا گیا ہے کہ ایک کا گناہ دوسرے

---

(۱) حزقی ایل: ۱۸/۲۰

(۲) یرمیاہ: ۳۱/۲۹-۳۰

(۳) حزقی ایل: ۱۸/۱-۴

پر لادا نہ جائے تو آخری عبارات (یرمیاہ وحزقیل) میں خود خداوند نے اپنے اوپر عائد کیا ہے کہ وہ بھی ایک کا گناہ دوسرے پر نہ ڈالے گا۔

اب کفارۂ مسیح پر غور کرو کہ گناہ کیا آدم نے اور اس کو لادا جاتا ہے آدم کی اولاد پر اور پھر سزا دی جاتی ہے مسیح کو اور اس کفارہ سے ساروں کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، کیا یہ نظریہ انتہائی غیر معقول ہونے کے ساتھ ساتھ ان تمام تصریحات کے خلاف نہیں ہے؟ ہے اور یقیناً ہے تو پھر اس کے باطل ہونے میں کیا شبہ کیا جا سکتا ہے؟

فصل سوم

یہ بات کس قدر مضحکہ خیز اور قابل استہزا ہے کہ عیسائی خود اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ حضرت مسیح علیہ السلام صادق اور بے گناہ تھے، بلکہ یہ تو ان کا وہ عقیدہ ہے جس پر عیسائیت کا دارومدار ہے، جیسا کہ اس کی تصریح ان کی کتابوں کے حوالہ سے ہم اُوپر نقل کر چکے ہیں، اور پھر حضرت مسیح علیہ السلام کو تمام گنہ گاروں کی طرف سے سزا یافتہ بھی قرار دیتے ہیں اور اس بات کو ایک بنیادی عقیدہ ٹھہراتے ہیں حالاں کہ کتب مقدسہ کے مطابق یہ تو ہوسکتا ہے کہ شریر وگنہ گار کو صادق کے بدلہ کفارہ میں دیا جائے، اور یہ نہیں ہوسکتا کہ صادق کو گنہ گاروں کے بدلہ کفارہ وفدیہ میں دیا جائے۔

چنانچہ اس کی تصریح ان کتابوں میں جن کو یہ عیسائی الہامی قرار دیتے ہیں موجود ہے۔

سلیمان علیہ السلام کی امثال میں کہا گیا ہے:

> ''شریر صادق کا فدیہ ہوگا اور دغاباز راستبازوں کے بدلہ میں دیا جائے گا۔''(۱)

اور اسی میں دوسری جگہ ہے:

> ''صادق مصیبت سے رہائی پاتا ہے اور اس میں شریر پکڑا جاتا ہے۔''(۲)

---

(۱) امثال: ۱۸/۲۱

(۲) امثال: ۸/۱۱

ان عبارتوں میں صاف بتایا گیا ہے کہ شریر کو صادق اور راستباز کے بدلے میں پکڑا بھی جائے گا اور فدیہ و کفارہ میں بھی دیا جائے گا۔ اب یا تو عیسائی لوگ حضرت مسیح علیہ السلام کی معصومیت و بے گناہی کا عقیدہ ترک کر دیں اور اس کو غلط ٹھہرائیں، یا ان الہامی کتابوں کو غلط و نادرست قرار دیں۔

کیوں کہ جب عیسائی حضرت مسیح علیہ السلام کو معصوم کہتے ہیں تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کو تمام گنہ گاروں کا فدیہ و بدلہ قرار دیا جائے؟ اور اگر یہ گنہ گاروں کا بدلہ ہے جیسا کہ ان کا عقیدہ ہے تو پھر حضرت مسیح علیہ السلام بھی تمام گنہ گاروں سے بڑے گنہ گار قرار پائیں گے، یا نہیں تو یہ کہا جائے یہ کتابیں غلط ہیں۔ اور ہر دو صورت میں عیسائی لوگوں کو اپنے عقیدہ پر نظر ڈالنا ہے کہ کیا یہ عقیدہ حق ہو سکتا ہے جس کے ماننے سے یہ لوگ اس مخمصہ میں پھنسے ہیں۔

فصل چہارم

یہ بات کہ حضرت مسیح علیہ السلام کو آدم وذریت آدم کے گناہوں کے فدیہ وکفارہ میں قتل کیا گیا اور صلیب پر چڑھایا گیا، اس اعتبار سے بھی بالکل غلط ہے کہ کتب مقدسہ میں اللہ تعالیٰ نے اعلان فرمایا ہے کہ وہ شریر کی شرارت کا بدلہ فوراً دیتا ہے۔

چنانچہ موسیٰ علیہ السلام کی توریت میں فرمایا گیا ہے:

”اور جو اس سے عداوت رکھتے ہیں ان کو ان کے دیکھتے دیکھتے بدلہ دے کر ہلاک کر ڈالتا ہے، وہ اس کے بارے میں جو اس سے عداوت رکھتا ہے دیر نہ کرے گا بلکہ اسی کے دیکھتے دیکھتے اسے بدلہ دے گا۔“(۱)

انتباہ

اگرچہ کتب مقدسہ سے اس کے برخلاف یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بدلہ لینے میں جلدی نہیں کرتا، مگر یہ ہمارے لیے مضر نہیں؛ کیوں کہ اگر وہ اس کو لیتے ہیں تو توریت کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے جس سے ہمارا مدعیٰ ثابت ہوگا کہ یہ کتابیں محرف ہیں۔

اب غور کیجئے کہ آدم جو مسیح سے پچھتر پشت پہلے گزرے ہیں (جیسا کہ لوقا کی انجیل باب دوم سے معلوم ہوتا ہے) ان کے گناہ کا بدلہ فوراً دینے کے بجائے اسی خدائے پاک نے جس نے موسیٰ سے فرمایا تھا کہ میں بدلہ لینے میں دیر نہیں کرتا، بل کہ فوراً بدلہ لیتا ہوں، آدم کی پچھتر پشتوں کے گذرنے کے بعد مسیح سے اس کا بدلہ لیا۔

اب موسیٰ علیہ السلام کی توریت کو سچا مانا جائے یا عیسائیوں کے من گھڑت

(۱) استثناء: ۷/۱۰

عقیدۂ کفارہ کو صحیح تسلیم کیا جائے؟

ظاہر ہے کہ عیسائیوں کے لیے اس کے بغیر چارہ نہیں کہ توریت کی تصریح کے مطابق یہ تسلیم کرلیں کہ آدم علیہ السلام سے گناہ جونہی ہوا، ان کو اس کی سزا ابھی دیدی گئی ہوگی، چنانچہ توریت میں اس کی تصریح موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کے گناہ کے بعد، ان کو بطور سزا کہا کہ:

> ''اور آدم علیہ السلام سے اس نے کہا چونکہ تو نے اپنی بیوی کی بات مانی اور اس درخت کا پھل کھایا جس کی بابت میں نے تجھے حکم دیا تھا کہ اسے نہ کھانا، اس لیے زمین تیرے سبب سے لعنتی ہوئی، مشقت کے ساتھ تو اپنی عمر بھر اپنی پیداوار کھائے گا اور وہ تیرے کانٹے اور اونٹکٹارے اُگائے گی الخ۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ نے آدم علیہ السلام کو ان کے گناہ کی سزا جنت سے دنیا میں بھیج کر اور دنیا کے مصائب میں ڈال کر دیدی تھی۔ پھر ان کے علاوہ اور لوگ جنہوں نے کوئی گناہ کیا، اللہ نے اُن کو اس کا بدلہ دیا ہے۔ جیسا کہ اس کی تصریح کتب مقدسہ میں مختلف جگہوں پر کی گئی ہے اور ہم ان کو اس کے بعد کی فصل میں پیش کریں گے۔

الغرض اس تصریح کے بعد کہ اللہ تعالیٰ بدلہ لینے میں دیر نہیں کرتا اس کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ عقیدۂ کفارۂ مسیح علیہ السلام کو صحیح تسلیم کیا جائے اور ہزاروں برس تک کی تاخیر کو روا رکھا جائے۔

---

(۱) پیدائش:۳/ ۱۷-۱۸

فصل پنجم

عیسائی عقیدہ کے مطابق اگر اس کو صحیح مانا جائے کہ ساری ذریت آدم علیہ السلام کا کفارہ حضرت مسیح علیہ السلام نے ادا کیا، اور اللہ تعالیٰ نے ان کی وجہ سے ساری ذریت آدم علیہ السلام اور خود آدم کا گناہ بخشنے کے لیے اور ان کو نجات دینے کے لیے یہ تدبیر اختیار کی کہ اپنے بیٹے مسیح علیہ السلام کو سب کی طرف سے کفارہ بنا کر سولی پر چڑھا دیا، جیسا کہ اس کا بیان باب اول میں ہم پڑھ چکے ہیں، تو سب سے بڑا سوال یہ ہے کہ پھر اللہ نے ہر زمانے میں مختلف لوگوں سے ان کے گناہوں کا بدلہ کیوں لیا؟ مثلاً:

(۱) حضرت نوح علیہ السلام کی قوم نے جب سرکشی کی اور نوح پر ایمان نہ لائی تو ان کے ساتھ کیا معاملہ ہوا؟ اس کو توریت کی زبانی سنئے:

> ''اور چالیس دن تک زمین پر طوفان رہا اور پانی بڑھا اور اس نے کشتی کو اوپر اُٹھا دیا، سو کشتی زمین پر سے اُٹھ گئی...... اور سب جانور جو زمین پر چلتے تھے، پرندے اور چوپائے اور جنگلی جانور اور زمین پر کے سب رینگنے والے جاندار اور سب آدمی مر گئے، اور خشکی کے سب جاندار جن کے نتھنوں میں زندگی کا دم تھا مر گئے، بلکہ ہر جاندار شی جو روئے زمین پر تھی مر گئی الخ''۔(۱)

(۲) حضرت لوط علیہ السلام کی قوم نے جب گناہوں پر جرأت کی اور حد

---

(۱) کتاب پیدائش: ۷/ ۱۷-۲۳

سے آگے بڑھ گئے تو اللہ تعالیٰ نے حضرات ملائکہ کے ذریعہ اس بستی کو تباہ وبرباد کیا۔
اس تباہی وبربادی کا نقشہ توریت نے یوں دیا ہے:

''تب خداوند نے اپنی طرف سے سدوم اور عمورہ پر گندھک اور آگ آسمان سے برسائی اور اس نے ان شہروں کو اور اس ساری ترائی کو اور ان شہروں کے سب رہنے والوں کو اور سب کچھ جو زمین سے اُگا تھا غارت کیا۔''(۱)

(۳) بنی اسرائیل کا صندوقِ شہادت جب اُشدودیوں نے چھین لیا اور اپنے شہر اشدود (جو فلسطین کا ایک شہر تھا) میں لے گئے تو اس کی وجہ سے ان پر جو کچھ پیش آیا، اس کا تذکرہ سفر سموئیل میں ہے:

''پر خدا کا ہاتھ اُشدودیوں پر بھاری ہوا اور وہ ان کو ہلاک کرنے لگا اور اُشدود اور اس کی نواحی کے لوگوں کو گلٹیوں سے مارا۔''(۲)

آگے اسی میں ہے:

''جب وہ اسے (صندوق کو) لے گئے، تو یوں ہوا کہ خداوند کا ہاتھ اس شہر کے خلاف ایسا اُٹھا کہ اس میں بڑی ہل چل مچ گئی اور اس نے اس شہر کے لوگوں کو چھوٹے سے بڑے تک مارا اور ان کے گلٹیاں نکلنے لگیں۔''(۳)

(۴) جب جیعون مقام کے باشندوں نے حضرت یوشع علیہ السلام (یشوع) سے صلح کر لی اور پانچ اُموری بادشاہوں نے ان کے خلاف اکھٹا ہو کر ان کا

---

(۱) سفر پیدائش: ۱۹/۲۴-۲۵
(۲) سموئیل اول: ۵/۶
(۳) سموئیل اول: ۵/۶

محاصرہ کیا تو پہلے حضرت یوشع علیہ السلام نے ان پانچ بادشاہوں سے جنگ کی جن کے نام یہ ہیں:

(۱) یروشلم کا بادشاہ ادونی صدق (۲) حبرون کا بادشاہ ہوہام (۳) یرموت کا بادشاہ پیرام (۴) لکیس کا بادشاہ یافیع (۵) عجلون کا بادشاہ دبیر۔ حضرت یشوع علیہ السلام کی جنگ کے بعد خدا نے ان کے ساتھ کیا کیا؟ اس کو صحیفۂ یشوع میں یوں درج کیا ہے:

''جب وہ (بادشاہ) اسرائیلیوں کے سامنے سے بھاگے اور بیت حوروں کے اُتار پر تھے تو خداوند نے عزیقہ تک آسمان سے اُن پر بڑے بڑے پتھر برسائے اور وہ مر گئے اور جو اولوں سے مرے وہ اُن سے جن کو بنی اسرائیل نے تہہ تیغ کیا کہیں زیادہ تھے۔''(۱)

(۵) عمالیق کی نافرمانی پر اللہ تعالیٰ نے سموئیل نبی کو حکم دیا، جو سفر سموئیل کے مطابق یہ ہے کہ:

''سو اب تو جا اور عمالیق کو مار اور جو کچھ اُن کا ہے سب کو بالکل نابود کر دے اور اُن پر رحم مت کر بلکہ مرد اور عورت، ننھے بچے اور شیر خوار، گائے، بیل اور بھیڑ، بکریاں اونٹ اور گدھے سب کو قتل کر ڈال۔''(۲)

اس کے بعد اس حکم کی تعمیل میں یہ ہوا کہ:

''عمالیقوں کو حویلہ سے شورتک جو مصر کے سامنے ہے مارا اور عمالیقیوں کے بادشاہ اجاج کو جیتا پکڑا اور سب لوگوں کو تلوار کی دھار

(۱) یشوع: ۱۰/۱۱

(۲) سموئیل اول: ۱۵/۳

سے نیست کردیا۔''(۱)

اور عمالیقیوں کے بادشاہ کو قتل نہ کرنے پر خدا نے عتاب فرمایا تو آخر کار اس کا حشر یہ کیا گیا کہ:

''اجاج (بادشاہ) کو جلجال میں خداوند کے حضور ٹکڑے ٹکڑے کیا۔''(۲)

اور جب بنی اسرائیل میں زنا پھیلا تو خدا نے قہر نازل کیا جس سے چوبیس ہزار مر گئے۔(۳)

یہ چند نمونے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گناہ گاروں پر خدا نے عذاب نازل کیا اور ان کا خون کیا گیا۔ اگر اس قسم کے مضمون کا احاطہ کرنے کی کوشش کریں تو مستقل ایک کتاب تیار ہو جائے۔

اب غور کیا جائے کہ جب اللہ کو مسیح علیہ السلام کا کفارہ گنہ گاروں کی طرف سے دینا تھا تو اس نے ان گنہ گاروں کو کیوں قتل کروایا اور ان کو سزا کیوں دی؟

کیا خدا کو اس کا پہلے سے علم نہ تھا کہ وہ مسیح کو تمام روئے زمین کے گنہ گاروں کا بدلہ وفدیہ بنانے والا ہے؟ ظاہر ہے کہ خدا کا اس سے بے علم رہنا درست نہیں؛ کیوں کہ وہ دانا اور سمجھ والا ہے اور حکمت و مصلحت والا ہے۔(۴)

اس سے کوئی چیز ڈھکی چھپی نہیں، وہ ہر چیز سے واقف ہے جیسا کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا ہے۔(۵)

---

(۱) سموئیل اول: ۱۵/ ۷-۸
(۲) سموئیل اول: ۱۵/۳۳
(۳) سفر گنتی: ۲۵/ ۸
(۴) دیکھو: ایوب: ۲۱/ ۲۲ و یسعیاہ: ۴۰/ ۱۲-۱۵
(۵) زبور: ۱۳۹/ ۱-۱۶

اور حضرت یرمیاہ علیہ السلام کے صحیفہ میں ہے کہ:

''خداوند فرماتا ہے کہ کیا میں نزدیک ہی کا خدا ہوں اور دور کا خدا نہیں، کیا کوئی آدمی پوشیدہ جگہوں میں چھپ سکتا ہے کہ میں اسے نہ دیکھوں۔''(۱)

الغرض یہ ہو نہیں سکتا کہ خدا کو پہلے سے اس کا علم نہ ہو کہ وہ خود آگے چل کر ساری زمین کے گنہ گاروں کا فدیہ و کفارہ عیسیٰ مسیح علیہ السلام کے خون سے دینے والا ہے، جب اللہ کو معلوم تھا کہ وہ عیسیٰ مسیح علیہ السلام کو فدیہ میں دے گا تو گنہ گاروں سے بدلہ کیوں لیا گیا؟ کیا یہ ظلم نہیں کہ دو دو بار بدلہ و کفارہ لیا جائے، اور اللہ ظلم سے بری ہے پاک ہے، خدا تو ظلم کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا تو خود بھلا ظلم کیسے کر سکتا ہے؟

زبور میں حضرت داؤد علیہ السلام فرماتے ہیں:

''شریر اور ظلم دوست سے اس کی روح کو نفرت ہے۔''(۲)

اور اگر یوں کہا جائے کہ گناہ کا بدلہ کچھ تو ان لوگوں سے لیا گیا جن کا ذکر اوپر ہوا اور کچھ حضرت مسیح علیہ السلام سے لیا گیا، تو اس پر عیسائیوں کو یہ کہنا چاہئے کہ حضرت مسیح علیہ السلام پورے طور پر نجات دہندہ نہ ہوئے، بلکہ آدھے نجات دہندہ ہوئے، اور عیسائی اس کو قیامت تک تسلیم نہیں کریں گے؛ کیوں کہ حضرت مسیح علیہ السلام تو ان کے یہاں، کفارہ ادا کرنے کی بنا پر واحد نجات دہندہ ہیں۔

---

(۱) یرمیاہ: ۲۳/۲۳-۲۴

(۲) زبور: ۱۱/۵

فصل ششم

عیسائیوں کا عقیدۂ کفارہ اس بنیاد پر قائم ہے کہ سوائے مسیح علیہ السلام کے کوئی اور بے گناہ و معصوم نہیں ہے، سب کے سب گنہ گار ہیں، اس لیے کسی اور کے بجائے صرف حضرت مسیح علیہ السلام کو کفارہ میں دیا گیا؛ کیوں کہ کوئی اور اس قابل نہ تھا کہ وہ کفارہ میں دیا جاتا، جیسا کہ پولس رسول کے خط سے معلوم ہوتا ہے:

''اس لیے کہ سب نے گناہ کیا اور خدا کے جلال سے محروم ہیں، مگر اس کے فضل کے سبب سے اس مخلصی کے وسیلہ سے جو مسیح یسوع میں ہے مفت راستباز ٹھہرائے جاتے ہیں۔ اسے خدا نے اس کے خون کے باعث ایک ایسا کفارہ ٹھہرایا جو ایمان لانے سے فائدہ مند ہو۔''(۱)

اس میں پہلے کہا گیا کہ سب نے گناہ کیا، اس کے بعد مسیح علیہ السلام کو کفارہ کے قابل گردانا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ اور کوئی اس قابل نہ تھا؛ کیوں کہ سب گنہ گار تھے، حالاں کہ کتب مقدسہ سے حضرت مسیح علیہ السلام کے علاوہ اور بھی لوگوں کا بے گناہ و بے عیب ہونا معلوم ہوتا ہے۔

مثلاً حضرت یعقوب علیہ السلام کے بارے میں توریت میں لکھا ہے:

''وہ یعنی (خداوند) یعقوب میں بدی نہیں پاتا اور نہ اسرائیل میں کوئی خرابی دیکھتا ہے۔''(۲)

(۱) رومیوں کا خط: ۳/۲۳-۲۵

(۲) سفر گنتی: ۲۳/۲۱

اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی برگزیدگی کے بارے میں زبور میں آیا ہے کہ:

''اگر میرا برگزیدہ موسیٰ علیہ السلام میرے حضور بیچ میں نہ آتا کہ میرے قہر کو ٹال دے تا نہ ہو کہ میں اُن کو ہلاک کروں۔''(۱)

اور حضرت ایوب علیہ السلام کے بارے میں آیا ہے کہ:

''عوض کی سرزمین میں ایوب نام کا ایک شخص تھا، وہ شخص کامل راستباز اور خدا سے ڈرتا اور بدی سے دور رہتا تھا۔''(۲)

حزقی ایل علیہ السلام کے صحیفہ میں بھی اللہ نے حضرت ایوب، حضرت نوح اور حضرت دانیال علیہم الصلاۃ والسلام کو صادق قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ:

''اگرچہ یہ تین شخص، نوح، اور دانی ایل اور ایوب علیہم الصلاۃ والسلام اس (خطا کار ملک) میں موجود ہوں تو بھی خداوند فرماتا ہے کہ وہ اپنی صداقت سے فقط اپنی ہی جان بچاسکیں گے۔''(۳)

اور حضرت داوٗد علیہ السلام کا معصوم ہونا وہ خود فرماتے ہیں، چنانچہ کہا:

''تو نے میرے دل کو آزمالیا ہے، تو نے رات کو میری نگرانی کی، تو نے مجھے پرکھا کچھ کھوٹ نہ پایا۔'' (۴)

نیز بائبل کے مختلف مقامات پر اور بھی حضرات کی برگزیدگی اور عصمت کا ذکر ملتا ہے۔ مثلاً:

---

(۱) زبور: ۱۰۶/۲۳

(۲) صحیفۂ ایوب: ۱/۱

(۳) حزقی ایل: ۱۴/۱۴

(۴) زبور: ۱۷/۳

(۱) یوحنا علیہ السلام بپتسمہ والا (دیکھو: لوقا:۱/ ۱۵، ۱/ ۶۶، ۱/ ۸۰، مرقس: ۱/ ۴، ۶/ ۳۰، متی:۱۱/ ۱۱، ۱۱/ ۱۸-۱۹، لوقا:۳/ ۲)

(۲) ہابیل بن آدم علیہ السلام (متی: ۲۳/ ۳۵، عبرانیوں: ۱۱/ ۴، یوحنا کا رسالہ:۳/ ۱۲)

(۳) دانیال علیہ السلام (دانیال کا صحیفہ:۴/ ۸ و ۶/ ۴ و ۶/ ۲۱-۲۲)

(۴) یوسیاہ علیہ السلام (سلاطین دوم:۲۲/ ۲)

(۵) زکریا علیہ السلام اوران کی بیوی (انجیل لوقا:۱/ ۶)

(۶) حزقیاہ علیہ السلام (سلاطین دوم:۱۸/ ۵، یسعیاہ:۲۸/ ۲-۳)

(۷) سموئیل علیہ السلام (سموئیل اول:۱۲/ ۳-۵)

(۸) شمعون علیہ السلام (انجیل لوقا:۲/ ۲۵)

(۹) یوسف علیہ السلام (انجیل متیؒ:۱/ ۱۹)

ان چند نمونہ کے حوالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ انبیاء جن کو ان عبارات میں راستباز، کامل، صادق، بے گناہ و بے عیب کہا گیا ہے، یہ بھی حضرت مسیح علیہ السلام کی طرح معصوم ہیں، اور اسلام کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ تمام انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام معصوم ہیں، پھر ان میں سے اللہ تعالیٰ نے کسی کو انسانوں کے گناہوں کا فدیہ کیوں نہیں بنایا؟

فصل ہفتم

گناہوں کا کفارہ، عیسائی عقیدہ میں صرف ایسی ذات کو بنایا جاسکتا ہے جو بالکل بے گناہ اور معصوم ہو، جیسا کہ اس سے پہلی فصل میں مذکور ہوا، مگر طرفہ تماشا یہ ہے کہ کتب مقدسہ ہی کی رو سے حضرت مسیح علیہ السلام کا گنہ گار ہونا لازم آتا ہے، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام سے یہ وعدہ فرمایا کہ تیرے بعد میں تیری نسل سے سلطنت کے قیام کا کام لوں گا، پھر اسی سلطنت کو قائم کرنے والے کی صفات بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:

”اور میں اس کا باپ ہوں گا اور وہ میرا بیٹا ہوگا، اگر وہ خطا کرے تو میں اسے آدمیوں کی لاٹھی اور بنی آدم کے تازیانوں سے تنبیہ کروں گا، پر میری رحمت اس سے جدا نہ ہوگی۔“(۱)

اور خود عیسائیوں کے نزدیک اس جگہ جس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ ”میں اس کا باپ اور وہ میرا بیٹا ہوگا“، اس سے مراد حضرت عیسیٰ مسیح علیہ السلام ہیں۔ چنانچہ اس جگہ حاشیہ پر اس کے لیے عبرانیوں کا حوالہ دیا گیا ہے اور عبرانیوں میں لکھا ہے کہ:

”اگلے زمانہ میں خدا نے باپ دادا سے حصہ بہ حصہ اور طرح بہ طرح نبیوں کی معرفت کلام کرکے، اس زمانہ کے آخر میں ہم سے بیٹے کی معرفت کلام کیا، جسے اس نے سب چیزوں کا وارث ٹھہرایا اور جس کے

---

(۱) سموئیل دوم: ۷/۱۴-۱۵

وسیلہ سے اس نے عالم بھی پیدا کیئے ......وہ گناہوں کو دھو کر عالمِ بالا پر
کبریا کی داہنی طرف جا بیٹھا اور فرشتوں سے اسی قدر بزرگ ہو گیا......
کیوں کہ فرشتوں میں سے اس نے کب کسی سے کہا کہ تو میرا بیٹا ہے،
آج تو مجھ سے پیدا ہوا اور پھر یہ کہ میں اسکا باپ ہوں گا اور وہ میرا بیٹا
ہوگا۔‘‘(۱)

اور عبرانیوں کی اس عبارت پر حاشیہ میں سموئیل دوم کا حوالہ دیا گیا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ داؤد سے جو کہا گیا تھا وہ دراصل حضرت مسیح علیہ السلام کے بارے میں تھا، اگرچہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس کلام کا مصداق خود اپنے آپ کو قرار دیا ہے (دیکھو سلاطین اول: ۱۸/ ۱۹-۲۰) مگر خود عبرانیوں نے اس کو مسیح پر منطبق کیا ہے جیسے کہ گذرا۔

جب حضرت مسیح علیہ السلام ہی اس کا مصداق ہیں اور اس میں صاف مذکور ہے کہ اگر وہ خطا کرے گا تو میں اس کو آدمیوں کی لاٹھی اور بنی آدم کے تازیانوں سے تنبیہ کروں گا، اور نصاریٰ کے قول کے مطابق اور انجیل کے مطابق حضرت مسیح علیہ السلام کو بنی آدم کے تازیانے کھانے بھی پڑے، جیسے انجیل میں تصریح موجود ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے ان لوگوں سے جو ان پر چڑھ آئے تھے، مخاطب ہو کر فرمایا تھا کہ:

’’کیا تم مجھ کو ڈاکو سمجھ کر تلواریں اور لاٹھیاں لے کر نکلے ہو؟۔‘‘(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ان کو مارنے لوگ تلوار اور لاٹھیاں بھی لائے تھے، اس کے بعد کیا ہوا؟ وہ لوقا کی زبانی ملاحظہ ہو:

---

(۱) عبرانیوں: ۱/۱-۵

(۲) انجیل لوقا: ۲۲/ ۵۲

''جو آدمی یسوع کو پکڑے ہوئے تھے، اسکو ٹھٹھوں میں اُڑاتے اور مارتے تھے......اور پوچھتے تھے کہ نبوت سے بتا تجھے کس نے مارا۔''(۱)

اور مرقس نے لکھا ہے کہ:

''اور وہ اس کے بعد سر پر سر کنڈا مارتے تھے اور اس پر تھوکتے اور گھٹنے ٹیک ٹیک کر (مذاق اڑاتے ہوئے) اسے سجدہ کرتے رہے۔''(۲)

پھر اس کے بعد عیسائیوں کے خیال کے مطابق جو کچھ ہوا یعنی صلیب پر چڑھانا وغیرہ وہ سب کچھ چاروں اناجیل میں مذکور ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اللہ نے حضرت مسیح علیہ السلام کو بنی آدم کے تازیانوں اور ان کی لاٹھیوں سے تنبیہ کی، اور یہ تنبیہ اس شرط سے مشروط تھی کہ مسیح خطاء کرے، لہٰذا معلوم ہوا کہ مسیح خطارکار تھے، اس لیے اللہ نے سرزنش کی۔

تو اب عیسائی بتائیں کہ گنہ گار کو فدیہ میں کیسے دیا گیا جب کہ تمہارے عقیدے میں سوائے اس کے جو معصوم و بے گناہ ہو، کوئی اور اس قابل نہیں کہ اس کو فدیہ میں دیا جائے؟

اس کے علاوہ عیسیٰ مسیح کا گنہ گار ہونا خود انجیل سے بھی ثابت ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ جب ایک شادی میں مسیح کی والدہ نے مسیح سے کہا کہ لوگوں کے پاس مئے (شراب) نہیں رہی تو اس کا جواب مسیح نے نہایت تحقیر و توہین آمیز لہجہ میں دیا یعنی کہا:

''اے عورت مجھے تجھ سے کیا کام؟۔''(۳)

یہ لب ولہجہ کس قدر توہین آمیز ہے؟ اس کی وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں،

---

(۱) انجیل لوقا: ۲۲/۶۳-۶۴

(۲) انجیل مرقس: ۱۵/۱۹

(۳) انجیل یوحنّا: ۲/۳-۴

اور والدہ کی تحقیر وتوہین توریت کے مطابق حرام وناجائز اور لعنت کا سبب ہے۔

چنانچہ توریت میں والدین کی عزت کا حکم دیا گیا ہے:

''تو اپنے باپ اور ماں کی عزت کرنا۔''(۱)

اور سفر احبار میں ہے:

''اور تم میں سے ہر ایک اپنی ماں اور اپنے باپ سے ڈرتا رہے۔''(۲)

اور توریت سفر استثناء میں ہے:

''لعنت اس پر جو اپنے ماں باپ کو حقیر جانے۔''(۳)

اور خود حضرت مسیح علیہ السلام نے والدین کی عزت وتعظیم کرنے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

''خدا نے فرمایا ہے کہ تو اپنے باپ اور اپنی ماں کی عزت کرنا اور جو ماں باپ کو برا کہے وہ ضرور جان سے مارا جائے۔''(۴)

اس سے معلوم ہوا کہ والدین کی عزت نہ کرنے والا نہ صرف یہ کہ مجرم وگنہ گار قرار پاتا ہے بلکہ اتنا بڑا مجرم ہو جاتا ہے کہ وہ لعنتی وگردن زدنی قرار پاتا ہے۔

اب عیسائی بتائیں کہ حضرت مسیح علیہ السلام مجرم قرار پاتے ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں تو کیوں؟ اور قرار پاتے ہیں تو وہ گنہ گاروں کے فدیہ میں کیوں کر دیے گئے؟

اس اعتبار سے بھی عیسائیوں کے اس غلط وباطل عقیدہ کی اچھے طور پر نقاب کشائی ہو جاتی ہے۔

---

(۱) سفر خروج: ۱۲/۲۰

(۲) سفر احبار: ۳/۱۹

(۳) استثناء: ۱۶/۲۷

(۴) انجیل متی: ۴/۱۵، انجیل مرقس: ۷/۱۰ و ۱۹/۱۰، لوقا: ۲۰/۱۸

فصل ہشتم

اس عقیدۂ کفارہ میں عیسائیوں نے جس بات کو زور دے کر پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ کفارہ کے بغیر کوئی اور طریقہ نجات کا ممکن نہیں ہے، صرف یہ عقیدۂ کفارہ ہے جس کے ذریعہ کسی بھی انسان کو ابدی نجات حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ باب اول میں گزر چکا، مگر یہ بات خود کتب مقدسہ کی صاف وواضح تصریحات کے خلاف ہے، بلکہ کتب مقدسہ نے بہت سی اور چیزوں کو بھی باعث نجات قرار دیا ہے۔

چنانچہ ذیل میں ہم کتب مقدسہ سے کچھ ایسے افعال واعمال پیش کرتے ہیں، جن کو مدار نجات و باعث نجات قرار دیا گیا ہے:

خداوند کا نام لینا

چنانچہ یوایل نبی علیہ السلام کے صحیفہ میں ہے:

''اور جو کوئی خدا کا نام لے گا نجات پائے گا۔''(۱)

اور پولس رسول کہتا ہے:

''کیوں کہ جو کوئی خدا کا نام لے گا نجات پائے گا۔''(۲)

اور اعمال الرسل میں لکھا ہے:

''اور یوں ہوگا کہ جو کوئی خداوند کا نام لے گا نجات پائے گا۔''(۳)

---

(۱) یوایل: ۳۲/۲

(۲) رومیوں کے نام خط: ۱۳/۱۰

(۳) اعمال الرسل: ۲۱/۲

خدا کی طلب

عاموس علیہ السلام کے صحیفہ میں ہے:

''کیوں کہ خداوند اسرائیل کے گھرانوں سے یوں فرماتا ہے کہ تم میرے طالب ہو اور زندہ رہو۔''(۱)

اور صفنیاہ علیہ السلام کے صحیفہ میں ہے:

''اے ملک کے سب حلیم لوگو! اسکے طالب ہو، راستبازی کو ڈھونڈو، فروتنی کی تلاش کرو، شاید خداوند کے غضب کے دن تم کو پناہ ملے۔''(۲)

اور صحیفہ نوحہ میں ہے:

''خداوند ان پر مہربان ہے جو اُس کے منتظر ہیں، اُس جان پر جو اس کی طالب ہے، یہ خوب ہے کہ آدمی اُمیدوار رہے اور خاموشی سے خداوند کی نجات کا انتظار کرے۔''(۳)

اور میکاہ نبی علیہ السلام فرماتے ہیں:

''لیکن میں خداوند کی راہ دیکھوں گا اور اپنے نجات دینے والے خدا کا انتظار کروں گا۔''(۴)

اس میں پہلے جملے کا دوسرے جملے سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا شرط و جزاء میں ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر میں خداوند کی راہ دیکھوں گا تو خدا مجھے نجات دے گا۔

---

(۱) عاموس: ۵/۴-۶
(۲) صفنیاہ: ۲/۳
(۳) نوحہ: ۳/۲۵-۲۶
(۴) صحیفۂ میکاہ: ۷/۷

گناہ سے احتراز

حضرت حزقیل علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:

''اگر تو اس راستباز کو آگاہ کردے تاکہ گناہ نہ کرے اور وہ گناہ سے باز رہے تو وہ یقیناً جئے گا۔''(۱)

صحیفہ حزقیل میں دوسرے موقعہ پر فرمایا کہ:

''لیکن اگر شریر اپنے تمام گناہوں سے جو اُس نے کئے ہیں باز آئے اور میرے سب آئین پر چل کر جو جائز اور روا ہے کرے، تو وہ یقیناً زندہ رہے گا، وہ نہ مرے گا۔''(۲)

ان موقعوں میں زندہ رہنے اور نہ مرنے سے مراد ابدی نجات ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

احکامِ خداوندی پر عمل

صحیفۂ حزقیل میں ہے:

''پر میرے احکام پر عمل کرے اور میرے آئین پر چلے وہ اپنے باپ کے گناہوں کے لیے نہ مرے گا وہ یقیناً زندہ رہے گا۔''(۳)

اور صحیفۂ حزقیل ہی میں دوسری جگہ ہے:

''اور میں نے اپنے آئین ان کو دیے اور اپنے احکام اُن کو سکھائے کہ انسان اُن پر عمل کرنے سے زندہ رہے۔''(۴)

---

(۱) حزقی ایل: ۲۱/۳

(۲) حزقی ایل: ۲۰/۱۸ و حزقی ایل: ۱۸/۲۲-۲۳، ۲۷-۲۸

(۳) حزقی ایل: ۱۸/۹-۱۷-۱۹-۲۱-۲۷

(۴) حزقی ایل: ۲۰/۱۱

اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے توریت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:

''تم میرے حکموں پر عمل کرنا اور میرے آئین کو مان کران پر چلنا، میں خداوند تمہارا خدا ہوں، سوتم میرے آئین اوراحکام ماننا ،جن پراگرکوئی عمل کرے تو وہ ان ہی کی بدولت جیتا رہے گا۔''(۱)

اور موسیٰ علیہ السلام کی معرفت بنی اسرائیل کو مخاطب کیا گیا کہ:

''اے اسرائیلیو! جو آئین اوراحکام میں تم کو سکھاتا ہوں تم ان پر عمل کرنے کے لیے ان کو سن لو تاکہ تم زندہ رہو۔''(۲)

خداومخلوق سے محبت

لوقا نے انجیل میں یہ واقعہ درج کیا ہے کہ:

''ایک عالم شرع اُٹھا اور یہ کہہ کر اُس کی (مسیح کی) آزمائش کرنے لگا کہ اے استاد میں کیا کروں کہ ہمیشہ کی زندگی کا وارث بنوں؟ اس نے اس سے کہا توریت میں کیا لکھا ہے،تو کس طرح پڑھتا ہے؟ اس نے کہا کہ خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری طاقت اور اپنی ساری عقل سے محبت رکھ، اس نے اس سے کہا تو نے ٹھیک جواب دیا، یہی کر تو جئے گا۔''(۳)

معلوم ہونا چاہئے کہ خود حضرت مسیح علیہ السلام نے ان دو حکموں کو یعنی خالق وپڑوسی سے محبت کو تمام توریت وصحف وصحف انبیاء کا خلاصہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ متی

---

(۱) توریت سفر احبار: ۱۸/۴-۵

(۲) سفر استثناء:۴

(۳) انجیل لوقا: ۱۰/ ۲۵-۲۹

نے انجیل میں اس واقعہ کو درج کرنے کے بعد حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

''انہی دو حکموں پر تمام توریت اور انبیاء کے صحیفوں کا مدار ہے۔''(۱)

قتل، زنا، چوری، جھوٹی گواہی سے پرہیز

حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کے حواری متّیٰ نے اپنی انجیل میں تحریر کیا ہے کہ:

''ایک شخص نے پاس آکر اس سے (مسیح سے) کہا کہ اے استاد! میں کونسی نیکی کروں تاکہ ہمیشہ کی زندگی پاؤں اس نے کہا کہ تو مجھ سے نیکی کی بابت کیوں پوچھتا ہے، نیکی تو ایک ہی ہے، لیکن اگر تو زندگی میں داخل ہونا چاہتا ہے تو حکموں پر عمل کر، اس نے اس سے کہا کون حکموں پر؟ یسوع نے کہا یہ کہ خون نہ کر، زنا نہ کر، چوری نہ کر، جھوٹی گواہی نہ دے الخ۔''(۲)

اس میں غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ اگر کفارہ ہی نجات کا ذریعہ و وسیلہ ہوتا تو حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام سائل کے جواب میں صاف یہ کہہ دیتے کہ کسی چیز سے بھی تم کو دائمی زندگی نہ ملے گی، بس میری موت ہی سے تم کو یہ بات حاصل ہوگی، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام سائل کو جواب میں یہ بتاتے ہیں کہ حکموں پر عمل کرو تو نجات پاؤ گے۔

ایمان و یقین

حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام فرماتے ہیں:

(۱) متّیٰ: ۲۲/۴۰

(۲) انجیل متی: ۱۹/۱۶-۱۹

''جو ایمان لائے اور بپتسمہ لے وہ نجات پائے گا۔''(۱)

پولس رسول اپنے خط (بنام رومیوں) میں کہتا ہے:

''خدا جو امید کا چشمہ ہے تمہیں ایمان رکھنے کے سبب ساری خوشی اور اطمینان سے معمور کرے۔''(۲)

یہاں ''ساری خوشی'' سے نجات ابدی ہی مراد ہونا چاہئے، ورنہ ساری خوشی کا اور کیا مصداق ہوسکتا ہے؟ اور اس خوشی کا سبب ایمان کو قرار دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ نجات کا مدار ایمان ہے نہ کہ کفارہ۔

اس طرح اور مواقع میں بھی پولس نے اس بات کو بیان کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ کفارہ پر نجات کا مدار نہیں، بلکہ ایمان و عمل تقوی وغیرہ امور و اعمال پر ہے۔

---

(۱) انجیل مرقس: ۱۶/۱۶

(۲) رومیون: ۱۵/۱۳

فصل نہم

عیسائی خیال وعقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ واستغفار سے گناہ کو معاف نہیں کرسکتا، جیسا کہ باب اول میں ہم مع حوالہ ان کا یہ عقیدہ لکھ چکے ہیں اور جیسا کہ یہ بھی ہم نے واضح کیا ہے کہ ان لوگوں کو کفارہ پر مجبور کرنے والی باتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ نجات وگناہوں کی معافی کے لیے توبہ واستغفار کو کافی خیال نہیں کرتے۔ اس فصل میں ہم کتب مقدسہ کے حوالوں سے یہ بات ثابت کریں گے کہ توبہ واستغفار بھی نجات کا باعث ہے، اگرچہ یہ مضمون گذشتہ فصل میں بھی رکھا جاسکتا تھا، بلکہ دراصل یہ مضمون گذشتہ فصل ہی کا ایک جز ہے، مگر ہم نے اس کو مستقل الگ فصل میں رکھنا اس لیے مناسب خیال کیا کہ یہ بات ممتاز حیثیت سے سامنے آجائے۔

حضرت سلیمان علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

’’اگر میرے لوگ جو میرے نام سے کہلاتے ہیں خاکسار بن کر دعاء کریں اور میرے دیدار کے طالب ہوں اور اپنی بری راہوں سے پھریں تو میں آسمان پر سے سن کر ان کا گناہ معاف کردوں گا، اور ان کا ملک بحال کردوں گا۔‘‘(۱)

اور کتاب تواریخ دوم میں ہے:

’’بلکہ خدا کے تابع ہوجاؤ اور اس کے مقدِس میں آؤ جسے اس نے ہمیشہ کے لیے مقدس کیا ہے اور خداوند اپنے خدا کی عبادت کروتا کہ اس

(۱) تواریخ دوم: ۱۴/۷

کا قہر شدید تم پر سے ٹل جائے؛ کیوں کہ اگر تم خداوند کی طرف پھر رجوع لاؤ تو تمہارے بھائی اور تمہارے بیٹے اپنے اسیر کرنے والوں کی نظر میں قابل رحم ٹھہریں گے اور اس ملک میں پھر آئیں گے؛ کیوں کہ خداوند تمہارا خدا غفور الرحیم ہے۔''(۱)

اور یوایل کے صحیفہ میں خدا فرماتا ہے:

''اب بھی پورے دل سے روزہ رکھ کر اور گریہ وزاری و ماتم کرتے ہوئے میری طرف رجوع لاؤ اور اپنے کپڑوں کو نہیں، بلکہ دلوں کو چاک کر کے خداوند اپنے خدا کی طرف متوجہ ہو؛ کیوں کہ وہ رحیم ومہربان، قہر کرنے میں دھیما اور شفقت میں غنی ہے۔''(۲)

ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ توبہ وانابت اور رجوع الی اللہ وہ صفات ہیں جن سے خدا کا رحم وکرم اور اس کی مغفرت انسانوں کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور انسان کو نجات حاصل ہوتی ہے اور خدا کا قہر ٹل جاتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ توبہ واستغفار سے کوئی نجات نہیں پاسکتا اور اس کی وجہ سے دائمی زندگی میسر نہیں آسکتی بے دلیل اور خود بائبل کے نصوص کے صریح خلاف ہے۔

---

(۱) تواریخ دوم: ۳۰/۸-۹

(۲) یوایل: ۲/۱۲-۱۳

فصل دہم

کفارہ مسیح کے سلسلہ میں اس کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے بعض عیسائی یہ لکھتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کسی کا گناہ ازخود معاف نہیں کرسکتا، کیوں کہ یہ عدل کے خلاف ہے کہ گناہ کا بدلہ نہ دیا جائے، اس لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا بدلہ لیں اور یہ بدلہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام کو فدیہ میں دیکر لیا گیا، مگر یہ بات سراسر غلط ہے کیوں کہ خدا کا رحیم وغفور ہونا یہی تو معنی رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے گناہ معاف کرے، جبکہ خدا خود بندوں کو آپس میں ایک دوسرے کو معاف کرنے کا حکم دیتا ہے تو خدا تعالی خود رحیم وغفور ہونے کے باوجود کیا گناہوں کو معاف نہیں کرسکتا؟

جیسے حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام فرماتے ہیں:

''اگر تم آدمیوں کے قصور معاف کروگے تو تمہارا آسمانی باپ بھی تم کو معاف کرے گا۔''(۱)

اور فرماتے ہیں:

''اگر تمہیں کسی سے کچھ شکایت ہو تو اُسے معاف کرو تا کہ تمہارا باپ بھی جو آسمان پر ہے تمہارے قصور معاف کرے۔''(۲)

اور فرماتے ہیں:

''جیسے تمہارا باپ رحیم ہے تم بھی رحم دل ہو۔''(۳)

---

(۱) انجیل متیٰ: ۱۴/۶

(۲) انجیل مرقس: ۲۵/۱۱

(۳) انجیل لوقا: ۳۶/۶

اور حضرت داؤد علیہ السلام فرماتے ہیں:

"وہ تیری ساری بدکاری کو بخشتا ہے۔"(۱)

نیز فرماتے ہیں:

"خداوند رحیم و کریم ہے، قہر کرنے میں دھیما اور شفقت میں غنی ...... اس نے ہمارے گناہوں کے موافق سلوک نہیں کیا، اور ہماری بدکاریوں کے مطابق ہم کو بدلہ نہیں دیا۔"(۲)

نیز توریت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب قابیل بن آدم علیہ السلام نے اپنے بھائی ہابیل کو قتل کردیا اور خدا کا غضب بھڑکا تو قائن (قابیل) نے اللہ سے عاجزی و خاکساری کی تو اللہ نے فرمایا جو قائن کو قتل کرے اس سے سات گنا بدلہ لیا جائے گا۔"(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ نے قائن (قابیل) کو جو ہابل کا قاتل ہے معاف کردیا۔

الغرض ان سب سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ معاف کرسکتا اور کرتا ہے، پھر اگر معاف کرنا عدل کے خلاف ہے تو کیا عیسائی بتا سکتے ہیں کہ بے گناہ کو قتل کروا دینا کونسے عدل کا تقاضا ہے؟ ہر آدمی اس کو بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ گناہ گاروں کے بدلے کسی بے گناہ کو سزا دینا یا ان کے بدلے میں اس کو صلیب پر چڑھا دینا سراسر عدل کے خلاف اور نہایت بری بات ہے۔ کس قدر تعجب ہے کہ عیسائی لوگ مغفرت

---

(۱) زبور: ۱۰۳/۳

(۲) زبور: ۱۰۳/۸-۱۰

(۳) پیدائش: ۴/۱۳-۱۵

اور بخشش کو تو خدا تعالیٰ کی شان کے خلاف اور عدل کے تقاضے کے منافی قرار دیتے ہیں اور کفارہ کی یہ نہایت ہی بری و مکروہ شکل وخلافِ عدل صورت کو ایک ضروری چیز خیال کرتے ہیں۔

بہر حال یہ عقیدہ نہایت ہی غلط اور عیسائیوں کی کتبِ مقدسہ کی رو سے بھی بے حقیقت ہے۔

فصل یازدہم

کتب مقدسہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جو شخص بھی صلیب پر چڑھایا گیا، وہ لعنتی وملعون ہے۔ اور یہ بات بالکل بھی محتاج بیان نہیں کہ لعنتی وملعون جہنمی ہوتا ہے۔ اگر ہم عیسائیوں کی یہ بات (**نعوذباللّٰہ من ھذا**) تسلیم کرلیں کہ جناب مسیح کو کفارہ کے لیے سولی پر چڑھایا گیا تو اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ آپ نعوذ باللہ جہنمی ہیں۔

چنانچہ کتاب توریت سفر استثناء میں ہے:

''کیوں کہ جسے پھانسی ملتی ہے وہ خدا کی طرف سے ملعون ہے۔''(۱)

اس پر اگر کوئی کہے کہ اس جگہ وہ شخص مراد ہے جو گناہ گار ہو اور حضرت مسیح علیہ السلام گناہ گار نہیں، اس لیے یہ آیت ان پر صادق نہیں آتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کو ہم نعوذ باللہ حضرت مسیح علیہ السلام پر منطبق نہیں کررہے ہیں، بلکہ پولس رسول نے اس آیت کو حضرت مسیح علیہ السلام پر منطبق کرکے آپ کو لعنتی بنایا ہے۔

چنانچہ پولس رسول اپنے ایک خط میں لکھتا ہے:

''مسیح جو ہمارے لیے لعنتی بنا اس نے ہمیں مول لے کر شریعت کی لعنت سے چھڑایا کیوں کہ لکھا ہے کہ جو کوئی لکڑی پر لٹکایا گیا وہ لعنتی ہے۔''(۲)

---

(۱) سفرِ استثناء:۲۱/۲۳

(۲) گلتیوں:۳/۱۳

اس عبارت کو غور سے پڑھ لیں اور یہ بھی دیکھ لیں کہ پولس نے مسیح کو لعنتی کہا ہے، اور کتاب استثناء کی عبارت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، اس کو ثابت کیا ہے۔

اب عیسائی بتائیں کہ کیا حضرت مسیح علیہ السلام لعنتی ہیں، اور اگر لعنتی ہیں تو ان کا ٹھکانا کیا ہے؟ یہ سب سوالات اور شکوک اس لئے پیدا ہو رہے ہیں کہ ایک بے حقیقت عقیدہ کو ان لوگوں نے گلے سے لگالیا ہے، اس بے حقیقت عقیدے کی وجہ سے نہ معلوم کس قدر غلط باتوں کو ماننا لازم آتا ہے۔

فصل دوازدہم

عیسائیوں کے عقیدۂ کفارہ کا سارادارومدار اس بات پر ہے کہ حضرت عیسیٰ مسیح علیہ السلام کو کفارے میں قتل وصلب کیا گیا، مگر حقیقت یہ ہے کہ کتب مقدسہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت مسیح کا قتل کیا معنی رکھتا ہے، ان کو تو کسی قسم کی کسی کی طرف سے تکلیف بھی نہیں پہنچی۔

چند نصوص ملاحظہ ہوں:

(۱) زبور میں حضرت داؤد علیہ السلام فرماتے ہیں:

''صادق کی مصیبتیں بہت ہیں، لیکن خداوند اس کو ان سب سے رہائی بخشتا ہے۔''(۱)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

''کیوں کہ شریروں کے بازو توڑے جائیں گے، لیکن خداوند صادقوں کو سنبھالتا ہے۔''(۲)

ان سے معلوم ہوا کہ صادق کو اللہ تعالیٰ محفوظ رکھتے ہیں، اس سے زیادہ وضاحت ایک اور موقعہ پر کی گئی ہے:

''وہ تیری بابت اپنے فرشتوں کو حکم دے گا کہ تیری سب راہوں میں تیری حفاظت کریں، وہ تجھے اپنے ہاتھوں پر اُٹھالیں گے تا کہ ایسا نہ

---

(۱) زبور: ۱۹/۳۴

(۲) زبور: ۱۷/۳۷

ہو کہ تیرے پاؤں کو پتھر سے ٹھیس لگے...... چوں کہ اس نے مجھ سے دل
لگایا ہے اس لیے میں اُسے چھڑاؤں گا، میں اسے سرفراز کروں گا؛ کیوں
کہ اس نے میرا نام پہنچایا ہے، وہ مجھے پکارے گا اور میں اسے جواب
دوں گا، میں مصیبت میں اسکے ساتھ رہوں گا، میں اُسے چھڑاؤں گا اور
عزت بخشوں گا۔''(۱)

ان آیتوں میں جس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے، وہ حضرت مسیح علیہ السلام ہیں کیوں کہ انجیل سے اسکا پتہ چلتا ہے کہ جب ابلیس نے حضرت مسیح علیہ السلام سے کہا کہ تیرے بارے میں یہ لکھا ہے کہ خدا تجھے فرشتوں کے ذریعہ محفوظ رکھے گا، تو حضرت مسیح علیہ السلام نے اسکی تصدیق کی۔(۲)

اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت مسیح علیہ السلام کو محفوظ رکھا اور ظالموں کے پنجے سے ان کو نجات دی۔

چنانچہ زبور کی درج بالا عبارت میں جو آیا ہے کہ وہ مجھے پکارے گا تو اس کا میں جواب دوں گا، اسکا ظہور اسی طرح ہوا، چنانچہ انجیل میں لکھا ہے کہ:

''حضرت مسیح نے منہ کے بل گر کر یہ دعاء کی کہ اے میرے باپ!
اگر ہو سکے تو یہ پیالہ مجھ سے ٹل جائے، تاہم جیسا میں چاہتا ہوں ویسا
نہیں بلکہ جیسا تو چاہتا ہے۔''(۳)

چنانچہ اللہ نے اسکو سن لیا اور ان کو بچانے کی تدبیر کی وہ اس طرح کہ دعا کرنے

---

(۱) زبور: ۹۱/۱۱-۱۵

(۲) انجیل لوقا: ۴/۱۰، انجیل متی: ۴/۵

(۳) انجیل متی: ۲۶۰/۳۹، مرقس: ۱۴/۳۵، لوقا: ۲۲/۴۲

کے بعد: ''آسمان سے ایک فرشتہ اسکو دکھائی دیا وہ اسے تقویت دیتا تھا۔''(۱)

یہاں فرشتے کے تقویت دینے کا مطلب تو کوئی بے وقوف بھی یہ لے نہیں سکتا کہ وہ انکو سولی پر چڑھاتا یا اس کی ترغیب دیتا تھا، بلکہ اس کا یہی مطلب ہے اور ہونا چاہیئے کہ ان کو نجات دینے اور شریروں سے بچانے کی تدبیر کررہا تھا حتی کہ انکو آسمان پر اُٹھالیا گیا۔

الغرض جب یہ واقعہ قتل وصلب ہی کتب مقدسہ کی رو سے غلط ٹھہر گیا تو اس پر جو عمارت قائم کی گئی ہے، وہ بھی سب کی سب منہدم ہوگئی، لہٰذا عقیدۂ کفارۂ مسیح سراسر غلط ولغو اور کتب مقدسہ کی تائید سے عاری بلکہ اس کے خلاف ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ حق کو سمجھنے کی توفیق دے، وھو الموفق و المعین۔

وأنا الاحقر محمد شعیب اللہ خان

---

(۱) انجیل لوقا: ۴۳/۲۲

ہجری تاریخ
کی تاریخی وشرعی اہمیت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہجری تاریخ کی تاریخی وشرعی اہمیت

تمہید

ہجری تاریخ اسلامی تاریخ کہلاتی ہے اور شریعت میں بہت سے امور کو اسی پر معلق اور متعدد احکام کو اسی سے وابستہ کیا گیا ہے اور یہ تاریخ اہل اسلام کے لیے ایک امتیازی نشان کا درجہ رکھتی ہے اور جس طرح عیسائیوں کی ایک تاریخ ہے، ہندو قوم کی اپنی ایک تاریخ ہے؛ نیز دیگر اقوام کی اپنی اپنی تاریخیں ہیں، اسی طرح اہل اسلام کی بھی اپنی ایک تاریخ ہے اور اس سے ان کو دیگر اقوام سے ایک گونہ امتیاز بھی حاصل ہوتا ہے۔

پچھلی قوموں میں تاریخ کا رواج

ہجری سال جو کہ اسلامی تاریخ کے لیے مقرر کیا گیا ہے، یہ کب سے ہے اور کیوں ہے؟ اس سوال پر غور کرنے سے قبل یہ بھی دیکھ لینا چاہیے کہ پچھلی قوموں میں تاریخ کے جاننے اور معلوم کرنے کے لیے مختلف چیزوں کو مدار بنایا جاتا رہا ہے۔

امام طبری رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں امام زہری اور امام شعبی رحمہما اللہ سے روایت نقل کی ہے:

''ان دونوں حضرات نے کہا کہ جب آدم علیہ السلام جنت سے

اُتارے گئے اوران کی اولاد ادھر اُدھر پھیل گئی،تو ان کی اولاد نے ھبوط آدم عَلَیْہِ السَّلَام کے واقعہ سے تاریخ کا شمار کیا اور یہ تاریخ حضرت نوح عَلَیْہِ السَّلَام کی بعثت تک جاری رہی، پھر لوگوں نے حضرت نوح عَلَیْہِ السَّلَام کی بعثت سے غرق کے واقعہ تک تاریخ شمار کی، پھر طوفان کے واقعہ سے حضرت ابراہیم عَلَیْہِ السَّلَام کے آگ میں ڈالے جانے تک تاریخ شمار ہوتی تھی، پھراس واقعہ سے حضرت یوسف عَلَیْہِ السَّلَام کی بعثت تک اور پھر وہاں سے حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کی بعثت تک، پھر وہاں سے حضرت سلیمان عَلَیْہِ السَّلَام کے دور حکومت تک اور پھر وہاں سے بعثت عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام تک اور پھر بعثت عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام سے بعثت محمد صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم تک تاریخ کا سلسلہ چلا ہے۔امام طبری رَحِمَہُ اللہُ کہتے ہیں کہ یہ تاریخ کا جو رواج امام شعبی رَحِمَہُ اللہُ نے بتایا ہے یہ یہود کے مابین رائج تھی۔"(۱)

محدث امام شعبی رَحِمَہُ اللہُ ہی کا بیان ہے:

"جب دنیا میں حضرت آدم عَلَیْہِ السَّلَام کی اولاد میں اضافہ ہوا اور وہ زمین کے مختلف حصوں اور خطوں میں پھیل گئے،تو لوگوں نے ھبوطِ آدم (آدم عَلَیْہِ السَّلَام کے جنت سے زمین پر اُتارے جانے) کے وقت سے تاریخ مقرر کی ہے جو کہ طوفانِ نوح تک چلتی رہی۔"

اورابن کلبی رَحِمَہُ اللہُ کا بیان ہے:

"قبیلہ حمیر کے لوگ تبابعہ (یعنی بادشاہوں) سے تاریخ شمار کرتے

(۱) تاريخ طبري: ۱/۱۲۰

تھے اور قبیلۂ غسان کے لوگ سد (بندھ) کے ٹوٹنے کے واقعہ سے تاریخ لکھتے تھے اور اہل صنعاء کی تاریخ حبشہ والوں کے غلبہ کے واقعہ سے، پھر اہل فارس کے غلبہ کے واقعہ سے چلتی تھی، پھر عرب کے لوگ مشہور دنوں سے تاریخ کا اجراء کرتے تھے، جیسے جنگ بسوس وداجس، غبراء، وغیرہ وغیرہ۔''(۱)

اور ابن ہشام رحمہ اللہ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے:

''اہل روم کی تاریخ دارا بن دار کے قتل سے اہل فارس کے ان پر غالب آنے کے واقعہ تک چلتی رہی اور رہے قبطی تو انہوں نے اپنی تاریخ بخت نصر سے فلا بطرہ تک چلائی جو کہ مصر کی ملکہ تھی اور یہود نے بیت المقدس کی ویرانی و بربادی کے واقعہ سے تاریخ چلائی اور عیسائی لوگوں نے عیسیٰ علیہ السلام کے واقعہ رفع سے اپنی تاریخ جاری کی۔(۲)

اور علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے:

''اہل فارس (یعنی ایرانی) جب کوئی بادشاہ مرجاتا اور دوسرا کوئی بادشاہ تخت نشین ہوتا، تو یکے بعد دیگرے اسی سے تاریخ مقرر کرتے تھے اور پچھلی تاریخ کو چھوڑ دیتے تھے۔''(۳)

امام طبری رحمہ اللہ کہتے ہیں:

''نصاریٰ یعنی عیسائی لوگ اسکندر ذوالقرنین کے عہد سے تاریخ

---

(۱) عمدة القاري: ۱۷/۶۶

(۲) عمدة القاري: ۱۷/۶۶

(۳) البدایه والنهایه: ۳/۲۰۶

لکھتے ہیں اور میرا خیال ہے کہ وہ لوگ آج بھی اسی پر قائم ہیں اور فارسی لوگ اپنے بادشاہوں کے عہد سے تاریخ لکھا کرتے تھے اور میرے علم کے مطابق آج وہ لوگ یزدگرد بن شہریار کے عہد سے تاریخ لکھتے ہیں؛ کیوں کہ وہ ان کے بادشاہوں میں سے آخری بادشاہ ہے جو بابل و مشرق پر حکمراں تھا۔"(۱)

خلیفہ بن خیاط رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں عبد العزیز بن عمران رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے:

"ہمیشہ سے لوگوں کی ایک تاریخ رہی ہے، وہ اول زمانہ میں آدم علیہ السلام کے جنت سے اتارے جانے کے وقت سے تاریخ لکھتے تھے اور یہ سلسلہ برابر جاری رہا یہاں تک کہ اللہ تعالی نے حضرت نوح علیہ السلام کو مبعوث فرمایا، پھر لوگ حضرت نوح علیہ السلام کے اپنے قوم پر بددعاء کے واقعہ سے تاریخ رکھنے لگے، پھر طوفان کے وقت سے شمار کرنے لگے اور یہ سلسلہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے آگ میں جلائے جانے تک رہا، پھر لوگ اسی واقعہ سے تاریخ لکھنے لگے اور بنو اسماعیل نے تعمیر کعبہ سے تاریخ رکھی۔"(۲)

نیز خلیفہ بن خیاط رحمہ اللہ نے انہی عبد العزیز بن عمران رحمہ اللہ سے اور ابن کثیر نے امام شعبی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

"بنو اسماعیل تعمیر کعبہ سے تاریخ شمار کرتے تھے اور یہ بات برابر

---

(۱) تاريخ طبري: ۱/۱۲۰

(۲) تاريخ خليفه بن خياط: ۱/۱

جاری رہی یہاں تک کہ کعب بن لوی کی وفات ہوگئی، پھر اس کی موت
کے وقت سے تاریخ لکھنے لگے یہاں تک کہ ہاتھی والا واقعہ پیش آ گیا، تو
پھر اسی سال سے تاریخ لی جانے لگی، پھر مسلمانوں نے ہجرت کے
سال سے تاریخ مانی۔''(۱)

ان تفصیلات سے واضح ہوا کہ اکثر اقوام کے پاس اپنی اپنی تاریخ تھی جس سے وہ کام لیا کرتے تھے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ لوگ بعض واقعات مشہورہ سے تاریخ مقرر کیا کرتے تھے اور بعض لوگ بادشاہوں کی بادشاہت کے عروج وزوال سے تاریخ مقرر کرتے تھے، یہود نے بیت المقدس کی ویرانی کے واقعہ سے تاریخ مقرر کی اور عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دنیا سے جانے کے بعد سے تاریخ بنائی، اسی طرح عرب کے لوگوں نے واقعۂ فیل سے تاریخ مقرر کی جس کا واقعہ یہ ہے کہ ابرھہ شاہ یمن نے کعبۃ اللہ کو ڈھانے کے لیے کوہ پیکر ہاتھیوں کے ذریعہ کوشش کی تھی؛ مگر اللہ کی قدرت کہ اس بے ایمانی وکعبے کی گستاخی کے نتیجہ میں وہ خود ابابیل نامی پرندوں کے ذریعہ ہلاک کر دیا گیا، عربوں نے اسی واقعہ سے تاریخ مقرر کی تھی۔

ہجری تاریخ کا آغاز

گزشتہ اقوام کی تاریخوں کا جائزہ لینے کے بعد اب آیئے اہل اسلام میں رائج تاریخ کا جائزہ لیں، اسلامی تاریخ جس کو ہجری تاریخ کہا جاتا ہے روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں اس کی بنیاد رکھی گئی اور یہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے مشورہ سے طے کیا گیا تھا۔

اس سلسلے میں جو روایات آئی ہیں ان پر اولاً ایک نظر ڈالتے چلیے:

---

(۱) تاریخ خلیفہ: ۱/۱، البدایہ والنہایہ: ۳/۲۰۷

(۱) حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خط لکھا:

''آپ کی طرف سے ہم کو خطوط موصول ہوتے ہیں؛ مگر ان پر تاریخ لکھی ہوئی نہیں ہوتی (یعنی یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ خط کب کا لکھا ہوا ہے)، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو جمع کر کے مشورہ کیا، بعض حضرات نے مشورہ دیا کہ نبوت کے سال سے تاریخ لکھی جائے، بعض نے سالِ ہجرت کا اور بعض نے وفات کے سال کا مشورہ دیا؛ مگر جمہور صحابہ نے اس پر اتفاق کیا کہ ہجرت کے سال سے اسلامی تاریخ مانی جائے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی پر فیصلہ کیا۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی تحریک پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ سے مشورہ کر کے اسلامی تاریخ کا اجراء ہجرت کے واقعہ سے فرمایا۔

(۲) محمد بن سیرین رحمہ اللہ سے روایت ہے:

''ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے کھڑا ہوا اور اس نے عرض کیا کہ آپ تاریخ لکھا کریں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ کیا تاریخ لکھیں؟''

اس نے کہا:

"شيء تفعله الأعاجم، يكتبون في شهر كذا من سنة كذا".

(ایک بات جو عجمی لوگ کرتے ہیں، وہ لوگ لکھا کرتے ہیں کہ فلاں سال کے فلاں مہینہ سے) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہاں! یہ تو اچھی

---

(۱) تاريخ طبري: ۳/۲، ثقات ابن حبان: ۲۰۶/۲، تاريخ خليفه: ۱/۱، فتح الباري: ۲٦٨/۷، وغيره

چیز ہے؛ لہٰذا تاریخ لکھا کرو، صحابہ نے کہا کہ کس سن سے ہم اس کا آغاز کریں؟ بعض نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے، بعض نے کہا کہ وفات سے، پھر ہجرت پر سب نے اتفاق کرلیا۔(۱)

(۳) ایک اور روایت میں ہے کہ ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ملکِ یمن سے آیا اور عرض کیا کہ میں نے وہاں (یمن میں) ایک بات دیکھی جس کو وہ لوگ تاریخ کہتے ہیں، وہ لوگ اس کو اس طرح لکھتے ہیں کہ فلاں سال، فلاں مہینہ سے، یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تو اچھی چیز ہے؛ لہٰذا تاریخ مقرر کرو۔ جب لوگوں کو جمع کیا تو کسی نے ولادت نبوی سے، کسی نے بعثت نبوی سے، کسی نے ہجرت سے اور کسی نے وفات سے تاریخ مقرر کرنے کا مشورہ دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہجرت سے مقرر کرلو۔(۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ لکھنے کی تحریک ایک یمنی کی طرف سے ہوئی۔

(۴) ایک روایت سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود اس کی ضرورت کو محسوس کیا تھا، ابن حجر، عینی اور ابن کثیر رحمہم اللہ نے میمون بن مہران رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

> ''حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں ایک دستاویز پیش کی گئی، جس کی میعاد شعبان تھی، آپ نے فرمایا کہ کون سا شعبان مراد ہے، وہ جو گزر گیا یا جو آنے والا ہے؟ پھر آپ نے صحابہ کو جمع کیا اور مشورہ کیا۔''(۳)

---

(۱) تاریخ طبري: ۲/۳، البدایه و النهایه: ۳/۲۰۶

(۲) فتح الباري: ۷/۲۶۹

(۳) تاریخ طبري: ۲/۳، البدایه: ۳/۲۰۶، فتح الباري: ۷/۲۶۸، عمدة القاري: ۱۷/۶۶

مذکورہ بالا روایات کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اولاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بھی تاریخ مقرر کرنے کی ضرورت معلوم ومحسوس ہوئی، پھر دوسرے اصحاب کی طرف سے بھی تحریک ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مشورہ کے لیے صحابہ کو جمع کر کے ایک فیصلہ کر دیا۔

ہجری تاریخ کے موجد حضرت عمر رضی اللہ عنہ

ان روایات سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی نے بمشورۂ صحابۂ کرام ''ہجرت'' کو اسلامی تاریخ کے لیے بنیاد بنا دیا؛ لہٰذا اس کا سہرا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سر بندھتا ہے۔

امام طبری رحمہ اللہ اپنی تاریخ میں فرماتے ہیں:

''حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی نے سب سے پہلے تاریخ کو وضع کیا اور اس کو لکھا جیسا کہ مجھ سے حارث نے بیان کیا ہے۔''(۱)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اولیات میں جہاں اور چیزوں کو شمار کیا ہے وہیں یہ بھی لکھا ہے کہ آپ ہی اول شخص ہیں جنھوں نے ہجرت سے تاریخ مقرر کی۔''(۲)

اسی طرح ''الوافی فی الوفیات'' کے مؤلف نے لکھا ہے:

'' أول من أرخ الكتب من الهجرة عمر بن الخطاب.''

(سب سے اول جنھوں نے ہجرت سے خطوط میں تاریخ لکھی وہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ہیں۔)(۳)

---

(۱) تاريخ طبري: ۲/۵٦۹

(۲) تاريخ الخلفاء: ۱۰۸

(۳) الوافي في الوفيات: ۱/۵

مگر امام احمد رحمہ اللہ نے عمرو بن دینار رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ سب سے پہلے جس نے تاریخ لکھی وہ یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ ہیں، جب کہ وہ یمن میں تھے۔(۱)

مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ روایت منقطع ہے۔(۲)

لہٰذا صحیح یہی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تاریخ اسلامی کی ابتداء ہجرت کے واقعہ سے مقرر کی اور آپ ہی اس کے موجد و مدون ہیں اور اس سلسلہ میں جن حضرات صحابہ نے اپنے اپنے مشورے دئے ان میں حضرت علی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما بھی شامل ہیں۔

ہجری تاریخ اور قرآنی اشارہ

اس جگہ یہ بھی سن لیجئے کہ حضرات صحابہ نے تاریخ کی ابتداء، جو ہجرت کے واقعہ سے مانی ہے، انھوں نے یہ بات ایک قرآنی اشارے سے اخذ کی ہے۔

علامہ سہیلی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

''صحابہ نے ہجرت سے تاریخ ایک آیت سے لی ہے۔''

اور وہ یہ ہے:

'' لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ اَحَقُّ أَنْ تَقُوْمَ فِيْهِ.''

(البتہ وہ مسجد جس کی بنیاد اول روز سے تقویٰ پر رکھی گئی ہے وہ زیادہ حق دار ہے کہ آپ اس میں کھڑے ہو کر نماز پڑھیں) یہ پہلا دن وہ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں وارد ہوئے تھے اور

---

(۱) سیرت ابن کثیر: ۲/ ۲۸۷

(۲) فتح الباري: ۷/ ۲۶۹

اسلام کو عزت ملی تھی، پس یہاں اول روز سے مراد تاریخ اسلامی کا پہلا روز ہے اور وہ ہجرت کا دن ہے۔ (۱)

یہ ایک لطیف قرآنی اشارہ ہے جس سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسلامی تاریخ کے لیے ماخذ کا پتہ چلایا اور ہجرت سے اس کو جوڑا، اس سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی دقت نظری وتعمق علمی کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

ہجری تاریخ کا سال تدوین

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کس سن میں تاریخ ہجری کی تدوین کی تھی، اس میں متعدد روایات ہیں، بعض میں ہے کہ یہ سن سولہ ہجری تھا اور بعض میں ہے کہ سترہ ہجری تھا اور بعض میں اٹھارہ کا ذکر آیا ہے۔

امام طبری رحمہ اللہ نے تاریخ میں امام شعبی رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے:

''یہ واقعہ سن سترہ یا اٹھارہ میں پیش آیا۔''

''وذلک سنة سبع عشرة او ثمان عشرة.'' (۲)

اور ''الوافي'' میں ہے کہ یہ سن سولہ تھا اور ربیع الاول کا مہینہ تھا۔ (۳)

ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمایا:

'' اتفق الصحابة رضی اللہ عنہم في سنة ست عشرة، وقيل: سنة سبع عشرة، وقيل: ثماني عشرة في الدولة العمرية على جعل ابتداء التاريخ الإسلامي من سنة الهجرة. ''

---

(۱) فتح الباري: ۲۶۸/۷

(۲) طبري: ۴/۲

(۳) الوافي في الوفيات: ۵/۱

(حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خلافت عمری میں سن سولہ، یا سنہ سترہ، یا سن اٹھارہ میں اسلامی تاریخ کی ابتداء سن ہجرت سے قرار دینے پر اتفاق کیا۔)(۱)

اسلامی تاریخ کی ابتداء سال ہجرت سے کیوں؟

یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسلامی تاریخ کی ابتداء جس واقعہ کی بنیاد پر رکھی وہ ہجرت کا واقعہ ہے، حال آں کہ سیرت وتاریخ نبوی میں اور بھی اہم واقعات موجود تھے، جن کو تاریخ اسلامی کی بنیاد بنایا جاسکتا تھا۔

ولادت نبوی کا واقعہ کچھ کم اہم نہ تھا، چناں چہ بعض حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کا مشورہ بھی دیا تھا، اسی طرح نبوت و بعثت کا واقعہ بھی اس کی بنیاد بن سکتا تھا، معراج کے واقعہ کو بھی اس کے لیے معیار بنایا جاسکتا تھا؛ مگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اور خاص طور پر حضرت علی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے واقعہ ہجرتِ نبوی کو اس کی اصل اور بنیاد بنایا۔

اس کی وجہ سے انہیں حضرات کی زبانی ملاحظہ کریں، انہوں نے اس کی وجہ بیان کی:

"الهجرة فرّقت بين الحق و الباطل."

(ہجرت نے حق وباطل کے درمیان فرق کردیا۔)(۲)

ایک روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہ الفاظ نقل کیے گیے ہیں:

"بل نؤرّخ من مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فإن

(۱) سيرة ابن كثير: ۲/۲۸۷

(۲) فتح الباري: ۷/۲۶۸،عمدة القاري: ۱۷/۶۶وغيره

مهاجره فرق بين الحق والباطل ''.

(بلکہ ہم ہجرت سے تاریخ مانیں گے؛ کیوں کہ ہجرت کا واقعہ حق و باطل میں فرق ہے۔)(۱)

ایک روایت میں حضرت سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو جمع کیا اور ان سے پوچھا کہ ہم کس دن سے تاریخ لکھیں؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا:

'' من يوم هاجر رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وترك أرض الشرك.''

(جس دن اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی اور شرک کی سرزمین کو چھوڑا اس دن سے لکھیں۔)(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ نے تاریخ اسلامی کی ابتداء ہجرت سے اس لیے قرار دی کہ یہ واقعہ حق و باطل میں فرق کرنے والا ہے، اس سے لوگوں کو یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی کہ اسلام حق ہے اور اس کو ختم کرنا ممکن نہیں، اگر چہ اس کے خلاف ہزار ہا سازشیں وکوششیں کی جائیں، یہ دین حق ہے، جو اللہ کی جانب سے آیا ہے جو ہر حال میں ابھر کر رہے گا۔

ہجرت کا واقعہ کتب سیرت سے پڑھکر دیکھ لیں کہ کس طرح ہجرت سے حق و باطل میں فرق ہوا ہے اور اس واقعہ نے باطل کو سرنگوں کرنے اور حق کو فتح یاب بنانے میں کس طرح اپنا کردار ادا کیا؟

---

(۱) طبري: ۳/۲

(۲) طبري: ۵/۲

واقعۂ ہجرت اشاروں میں

یہاں اس کی جانب مختصر لفظوں میں اشارہ کردینا مناسب ہے، کفار قریش نے جب اسلام کو پھلتا اور پھولتا ہوا دیکھا اور ہزارہا تکالیف ومصائب کے باوجود اس کو آگے بڑھتا ہوا پایا تو ایک بار دار الندوۃ میں مکہ کے تمام سردار جمع ہوگئے اور مشورہ کیا کہ کس طرح اسلام کو ختم کیا جائے اور بعد بحث یہ بات طے ہوئی کہ آج ہی راتوں رات حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو (نعوذ باللہ) قتل کردیا جائے اور اس کے لیے آپ کے گھر کا رات بھر وہ لوگ اپنے غنڈوں کو لے کر محاصرہ بھی کیے رہے، تاکہ جوں ہی آپ نماز کے لئے صبح نکلیں تو فوراً سب کے سب مل کر آپ پر حملہ کردیں، وہ سمجھ رہے تھے کہ اس ترکیب سے آج کی رات گزرتے ہی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود ختم ہوجائے گا اور آپ کے ساتھ اسلام بھی نیست ونابود ہو جائے گا؛ مگر اللہ کی حکمت بالغہ دیکھئے کہ عین اسی رات کو جب آپ اپنے کاموں سے فارغ ہوکر گھر پہنچے، تو آپ کو مدینہ کی جانب ہجرت کر جانے کا حکم خداوندی پہنچا اور آپ اس کی تعمیل میں رات ہی اپنے گھر سے نکل پڑے، جب کہ کفار آپ کے گھر کے چاروں طرف محاصرہ کئے ہوئے تھے، آپ کافروں کے درمیان سے صحیح وسالم اور بخیر وعافیت نکل گئے اور کسی کافر کی نگاہ آپ کو نہ دیکھ سکی، پھر غار ثور میں تین دن قیام رہا اور کفار آپ کی تلاش میں وہاں بھی پہنچے تھے: مگر اللہ تعالی نے آپ کی حفاظت کی خاطر وہاں ایک مکڑی کو جالا تان دینے کا حکم دیا اور کبوتریوں کو غار کے منہ پر انڈے دینے کا حکم دے دیا؛ اس لئے جب یہ لوگ وہاں پہنچے تو یہ سمجھے کہ یہاں برسہا برس سے کوئی نہیں آیا ہے، یہاں تلاش بیکار ہے؛ اس لئے واپس لوٹ گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے نکل کر اونٹ پر سوار معجزانہ طریقہ پر مدینہ پہنچ گئے

اور کفار کے سارے عزائم اور ارادوں پر پانی پھر گیا اور وہ ہاتھ ملتے اور ذلیل اور رسوا اور پسپا ہو کر رہ گئے اور دوسری طرف جب آپ مدینہ پہنچے، تو وہاں اسلام کو ترقی نصیب ہوئی اور وہ وہاں سے روز بروز بلندی اور عروج کی منزلیں طے کرتا رہا، وہاں مسلمانوں کی جمعیت بن گئی اور اسلامی حکومت قائم ہوگئی اور لوگوں کو حق کے سمجھنے کا راستہ ہموار ہوا اور لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہونے لگے۔

قربان جایئے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم پر کہ انھوں نے ہجرت کے اس عظیم اور عجیب واقعہ سے اسلامی تاریخ کی ابتداء مان کر ہمیں اور قیامت تک آنے والے تمام اہل اسلام کو یہ بتا دیا ہے کہ اسلام کی سربلندی اور عظمت اور اس کی سرخروئی اور جلالت اس بات میں منحصر ہے کہ مسلمان ہمیشہ اس کے لیے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی طرح قربانیاں دیتے رہیں۔

ہجرت سے ابتدا کی دوسری وجہ

اسلامی تاریخ کی ابتداء ہجرت کے واقعہ سے قرار دینے کی ایک وجہ تو اوپر عرض کی گئی کہ اس واقعہ سے بڑی عبرتیں وابستہ ہیں اور اس کے ذریعہ حق و باطل میں کامل تمیز و فرق ہو جاتا ہے۔

اس کی دوسری وجہ بقول علامہ ابن حجر یہ ہے کہ ولادت و نبوت کی تاریخوں میں اختلاف ہے اور واقعۂ وفات سے ماننے میں یہ بات مانع ہوئی کہ یہ واقعہ مسلمانوں کو رنج و ملال میں مبتلا رکھے گا؛ لہٰذا ہجرت سے ماننا بے غبار معلوم ہوا۔ (۱)

ماہ محرم کو سال کا پہلا مہینہ مانا گیا

غرض جب یہ بات صحابہ نے طے کرلی کہ اسلامی تاریخ کی ابتداء واقعۂ ہجرت

(۱) فتح الباري: ۷/۲۶۸

سے مانی جائے اوراس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا تو اب مسئلہ یہ تھا کہ سال کی ابتداء کس ماہ سے مانی جائے؟

تاریخ طبری کی روایت کے مطابق جب مشورہ ہو رہا تھا اور سال ہجری سے اسلامی تاریخ کی ابتداء پر صحابہ متفق ہو گئے تو اس بارے میں سوال ہوا کہ کس ماہ سے سال کی ابتداء مانی جائے؟ بعض نے کہا کہ رمضان سے اور بعض نے کہا کہ محرم سے کیوں کہ وہ لوگوں کے حج سے واپسی کا مہینہ اور محترم مہینہ ہے، پھر اسی پر ان سب کا اجماع ہو گیا۔(۱)

جب صحابہ کرام سے اس کے بارے میں مشورہ لیا گیا، تو بعض حضرات نے فرمایا کہ ماہ رجب سے سال کا آغاز مانا جائے، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی یہی رائے تھی اور بعض نے کہا کہ رمضان سے سال مانا جائے، یہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی رائے تھی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ محرم سے تاریخ کا آغاز کرو؛ کیوں کہ وہ محترم مہینہ ہے اور سال کا شروع بھی ہے اور لوگوں کے حج سے واپس آنے کا وقت بھی ہے۔(۲)

ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”آثار کے مجموعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن صحابہ نے محرم سے ابتداء کی رائے ومشورہ دیا وہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ عنہم تھے۔(۳)

---

(۱) طبري: ۳/۳سیرۃ ابن کثیر:۲/۲۸۷

(۲) فتح الباي: ۷/۲۶۹،عمدة القاري: ۱۷/۶۶وغیرہ

(۳) فتح الباري: ۴/۲۶۹

غرض اس پر سب کا اتفاق ہو گیا اور صحابۂ کرام نے سالِ ہجری کا پہلا مہینہ محرم الحرام کو قرار دیا۔

ایک اشکال کا جواب

یہاں ایک اشکال ذہن میں آسکتا ہے، وہ یہ کہ جب صحابۂ کرام نے ہجرت کے واقعے کو اصل بنا پر اسلامی تاریخ کی ابتداء کو ہجرت سے وابستہ کیا تو سال کا پہلا مہینہ بھی اسی کو قرار دینا چاہیے تھا، جس میں ہجرت کا واقعہ پیش آیا اور ہجرت کا واقعہ ماہ ربیع الاول میں پیش آیا تھا تو مناسب تھا کہ سال ہجری کا پہلا مہینہ بھی ربیع الاول کو قرار دیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بلا شک ہجرت کا واقعہ ماہِ ربیع الاول میں پیش آیا تھا، مگر نبی کریم ﷺ نے ہجرت کر کے مدینہ جانے کا عزم و ارادہ ''ماہ محرم الحرام'' میں ہی کرلیا تھا؛ کیونکہ مدینہ سے حج کو آئے ہوئے مسلمانوں نے ذی الحجہ کے درمیان اللہ کے رسول ﷺ کو مدینہ آجانے کی دعوت دی اور آپ ﷺ نے اس دعوت کو قبول کرلیا، پھر جب محرم کا مہینہ آیا تو آپ نے اس کا عزم فرمالیا، اس لحاظ سے محرم ہی ہجرت کا مہینہ ہے، اگر چہ اس پر عمل ربیع الاول میں ہوا۔

ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے یہی توجیہ کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ سب سے زیادہ قوی وجہ ہے جس کو میں نے محرم سے ابتداء کی مناسبت میں پایا ہے۔(۱)

صحابہ کا طرز عمل ایک پیغام ہے

اس تفصیل وتوضیح کے بعد ہمیں اب اپنا جائزہ لے کر دیکھنا چاہئے کہ حضرات صحابۂ

(۱) فتح الباري: ۷/۲۶۸

کرام کے اس طرز عمل وطریقہ کار سے چند باتوں کی طرف اشارہ ملتا ہے اور وہ دراصل ہمارے لیے ہدایات و پیغامات ہیں، ہمیں ان کی کسوٹی پر اپنے آپ کو جانچنا اور اپنا جائزہ لینا چاہیے۔

(۱) پہلی ہدایت یہ ہے کہ حضرات صحابہ نے جب تاریخ مقرر کرنے کی ضرورت محسوس کی تو اسلام کی تاریخ کی ازسرنو بنیاد ڈالی اور اس کو رواج دیا، حال آں کہ جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں اُس دور میں مختلف تواریخ مختلف اقوام میں رائج تھیں۔عیسائیوں کے پاس حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ولادت شریفہ یا ان کے رفع سے تاریخ موجود اور رائج تھی، اسی طرح یہود کی اپنی ایک تاریخ موجود تھی اور خود مکہ اور اطراف کے لوگوں میں ہاتھی کے اس عظیم واقعہ سے تاریخ چلتی تھی جس کا وقوع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت شریفہ سے صرف ۵۵ دن قبل ہوا تھا، اور اس کو ''عام الفیل'' کہا جاتا تھا۔

مگر اس کے باوجود حضراتِ صحابہ نے ایسا نہیں کیا کہ ان مروجہ تواریخ میں سے کسی تاریخ کو اپنا لیا ہو اور اس پر اکتفاء کرلیا ہو، بلکہ مستقل طور پر مشورہ کر کے ایک اسلامی تاریخ کی بنیاد رکھی اور اس کو رواج دیا۔

اس میں اشارہ اور پیغام ہے کہ اسلام اپنے ہر معاملہ میں ایک تشخص رکھتا ہے، اور اس کا ایک امتیاز اور ایک خصوصیت ہے، وہ ہر جگہ اپنے اس امتیاز و تشخص کو باقی و برقرار رکھنا چاہتا ہے۔

اب حضرات صحابہ کے اس طرز عمل کے ساتھ اپنا جائزہ لے کر دیکھ لیجیے کہ ہم اسلامی تشخصات اور امتیازات کو قائم کرنے کے بجائے اس کو کس حد تک پامال کرتے جا رہے ہیں؟ اور ہر موقعہ پر غیر اقوام کی تقلید اور اتباع کو سرمایۂ شرف وعزت خیال

کرتے ہیں اور خود تاریخ ہی کا مسئلہ لے لیجیے، آج ہم اس سے کس قدر غافل ہیں اور اس کے برخلاف غیروں کی بنائی ہوئی تواریخ پر کس قدر فریفتہ ہیں کہ ہمیں اپنی تاریخ تو یاد نہیں؛ لیکن غیروں کی تاریخ کیا مجال ہے کہ ہم بھول جائیں؟

یاد رکھئے کہ یہاں مسئلہ یہ نہیں ہے کہ دوسری تواریخ سے اعتناء اور اس پر عمل جائز ہے یا ناجائز؟ جائز تو ہے کہ دوسری تاریخ پر بھی عمل کریں؛ لیکن اسلامی تاریخ سے وابستگی اور اس کا اہتمام دوسری تواریخ سے زیادہ کرنا چاہیے؛ مگر ہماری حالت اس کے بالکل برعکس ہے، پس حضرات صحابۂ کرام کا یہ طرز عمل اور طریقہ کار ہمیں اسلامی غیرت کا بھرپور سبق اور ہر موقعہ پر اپنے امتیاز اور تشخص کو باقی رکھنے کی پرزور دعوت دیتا ہے۔

(۲) حضرات صحابہ نے اسلامی تاریخ کو ہجرت سے وابستہ کر کے اور اسلامی سال کی ابتداء محرم الحرام سے مان کر اسلام اور مسلمانوں کی سربلندی وعظمت اور باطل کی شکست وریخت کا مظاہرہ کرنا چاہا تھا، گویا محرم الحرام وہ عظیم مہینہ ہے جس میں خدا کی طرف سے کفر کے علم برداروں اور باطل کے پجاریوں کو نامراد کر کے رسوا اور پسپا کر دیا گیا تھا اور اہل اسلام کو سربلندی اور عظمت کا تاج پہنا دیا گیا تھا، صحابہ نے چاہا کہ محرم کے آتے ہی یہ اسلامی تاریخ کا روشن باب مسلمانوں کو یاد آجائے اور وہ اپنی عظمت وسربلندی کا احساس کر کے عزت وعظمت کی زندگی گزاریں؛ مگر افسوس کہ آج مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ محرم الحرام کو منحوس ونامراد سمجھتا ہے اور بعض لوگ اس کو اس قابل سمجھتے ہیں کہ اس میں ماتم بپا کیا جائے اور اسی لیے بہت سے مسلمان اس ماہ میں شادی اور دیگر خوشی کی تقریبات سے احتراز وپرہیز کرتے ہیں۔

صحابہ کے نزدیک یہ مہینہ بڑا باعظمت ومقدس تھا اور آج کے مسلمانوں نے اس کو

منحوس اعتقاد کرلیا ہے، حال آں کہ حدیث میں ارشاد ہے کہ اللہ کے نزدیک رمضان کے روزوں کے بعد سب سے افضل روزہ اللہ کے مہینہ ''محرم الحرام'' کا روزہ ہے۔(۱)

اس میں اس ماہ کو شہر اللہ (اللہ کا مہینہ) قرار دیا گیا ہے، جس سے اس کی تقدیس و تعظیم نکلتی ہے، پھر اس کو رمضان کے بعد سب سے افضل فرمایا گیا ہے؛ مگر اس کے خلاف شیعوں کی تحریف اور تلبیس سے مسلمانوں میں اس ماہ کی نحوست کا غلط و باطل عقیدہ رائج ہوگیا ہے جو قابل اصلاح ہے۔

(۳) پھر صحابہ نے ہجرت کے واقعہ سے اسلامی تاریخ کو جوڑ کر ہمیں اس طرف متوجہ کیا ہے کہ اسلام کی ترقی وترویج، اس کی تعظیم وتقدیس اس پر موقوف ہے کہ اہل اسلام ہر زمانے میں اس کے لیے قربانی دیں، جیسا کہ اللہ کے رسول اور صحابہ نے اس کے لیے بے انتہاء قربانیاں پیش کر کے اس کی تقویت و بقاء کا سامان کردیا۔

اگر صحابہ ہجرت نہ کرتے اور اپنے گھربار، بیوی بچوں، قبیلہ و خاندان کو نہ چھوڑتے اور اپنے راحت وعیش کا سامان کرتے رہتے، کھانے پینے اور دنیوی لذتیں حاصل کرنے میں لگے رہتے تو دین اسلام دنیا سے مٹ جاتا اور کفار اس کو کبھی پنپنے نہ دیتے؛ لہٰذا تاریخ اسلام کو ہجرت سے جوڑ کر صحابہ نے چاہا کہ جب بھی تاریخ اسلام سامنے آئے تو مسلمانوں کے اندر بھی قربانی کا وہی جذبہ پیدا ہوجائے اور وہ اسی طرح دین کی خاطر قربانیاں دیں۔

اب غور کیجیے کہ ہم نے اسلام کے لیے کیا قربانی دی ہے؟ اس کی ترقی کے لیے کیا خدمات پیش کی ہیں؟ ملت اسلامیہ کے فروغ کے لیے کیا سامان کیا ہے؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ شعوری یا غیر شعوری طور پر ہم کفر و باطل کی تقویت کا ذریعہ وسبب

---

(۱) مسلم: ۱/ ۳۶۸

بن گئے ہوں اور اسلام کے ضعف وکمزوری کا باعث بن گئے ہوں، یا کم از کم ہمارے اوقات صرف دنیاوی کاموں اور دھندوں کی نذر ہو گئے ہوں ؟ ان باتوں پو غور کر کے آئندہ زندگی کو اسلام کی تقویت وتحفظ اور اس کی ترقی وتطویر کے لیے صرف کرنا چاہیے۔

قمری تاریخ کی شرعی اہمیت

جیسا کہ معلوم ہوا، محرم الحرام اسلامی کیلنڈر کا سب سے پہلا مہینہ ہے جس طرح انگریزی کیلنڈر کا پہلا مہینہ جنوری ہے؛ مگر ہم میں سے اکثر لوگ انگریزی تاریخ اور اس کی ابتداء وانتہاء سے تو واقف ہوتے ہیں؛ مگر اسلامی تاریخ اور اس کی ابتدا وانتہاء سے جاہل وغافل رہتے ہیں، بسا اوقات محرم الحرام کا مہینہ آتا اور چلا جاتا ہے اور بہت سے مسلمانوں کو اس کی خبر بھی نہیں ہوتی، اس کے برعکس جب جنوری کا مہینہ آتا ہے اور اس کی پہلی تاریخ ہوتی ہے، تو سب کو اس کی اطلاع ہوتی اور اس کا چرچا سبھی میں ہوتا ہے، کیا عیسائی، کیا مسلم، کیا ہندو اور کیا مجوسی، سبھی اس میں دلچسپی لیتے ہیں، یہاں غیروں سے بحث نہیں اور نہ ان سے شکایت، شکایت تو اپنوں سے ہے کہ ان کو غیروں کی تاریخ سے تو اتنی دلچسپی ہے؛ لیکن اپنی اسلامی تاریخ سے اس قدر غفلت؟ حال آں کہ اسلامی تاریخ سے واقفیت ضروری ہے اور شرعاً اس کی بڑی اہمیت ہے۔

قرآن شریف میں ارشاد ہے:

﴿ يَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ، قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ﴾ (البقرۃ: ۱۸۹)

(لوگ آپ سے نئے چاندوں کے بارے میں پوچھتے ہیں، آپ

کہہ دیجیے کہ یہ لوگوں کے اوقات معلوم کرنے اور حج کرنے کا ذریعہ ہیں۔)

روایات میں آتا ہے کہ صحابہ کرام نے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے شروع مہینے کے چاند کے بارے میں سوال کیا کہ یا رسول اللہ! یہ چاند کا کیا معاملہ ہے کہ ظاہر ہوتا ہے دھاگے کی طرح باریک سا اور پھر بڑھتا جاتا ہے اور بڑا ہوجاتا اور گول بن جاتا ہے پھر گھٹنا شروع ہوتا ہے اور بالکل باریک ہوجاتا ہے جیسا کہ پہلے تھا۔اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی کہ آپ کہہ دیجیے کہ چاند دراصل لوگوں کے معاملات میں بھی اوران کی عبادات میں بھی اوقات معلوم کرنے کا آلہ وذریعہ ہے۔(۱)

چنان چہ جب ماہ کی ابتداء ہوتی ہے تو وہ اپنی ہلالی شکل سے ابتداء ماہ کی خبر دیتا ہے، پھر بڑھتا چلا جاتا ہے، اس سے لوگوں کو اپنی دنیوی زندگی میں بھی تقرر اوقات میں مدد ملتی ہے اور مذہبی ودینی معاملات جیسے حج ،زکوۃ ، روزہ ،قربانی ، نیز عدت ، وغیرہ میں بھی اس سے مدد ملتی ہے۔اس آیت میں اگر چہ صرف حج کا ذکر کیا گیا ہے کہ چاند حج کے لیے ذریعۂ وقت شناسی ہے؛ مگر مراد تمام عبادات ہیں، جو کسی خاص ماہ یا وقت سے متعلق ہیں، جیسے روزہ کہ رمضان میں فرض ہے؛ لہٰذا اس فرض کو ادا کرنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہوا کہ رمضان کب ہے؟ اور یہ بات موقوف ہے چاند پر، اسی طرح حج ،قربانی ،زکوۃ ، وغیرہ کا مسئلہ بھی ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللہُ نے اپنی تفسیر "معارف القرآن" میں لکھا ہے:

"اس آیت سے تو اتنا معلوم ہوا کہ چاند کے ذریعہ تمہیں تاریخوں اور مہینوں کا حساب معلوم ہو جائے گا ،جس پر تمہارے معاملات اور

(۱) روح المعاني: ۲/۷۱

عبادات حج وغیرہ کی بنیاد ہے۔''

اسی مضمون کوسورۂ یونس کی آیت میں اس عنوان سے بیان کیا ہے:

﴿ وَقَدَّرَهٗ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِيْنَ وَالْحِسَابَ ﴾

(یونس : ۵)

''جس سے معلوم ہوا کہ چاند کو مختلف منزلوں اور مختلف حالات سے گزارنے کا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سال اور مہینوں اور تاریخوں کا حساب معلوم ہو سکے؛ مگر سورۂ بنی اسرائیل کی آیت میں اس حساب کا تعلق آفتاب سے بھی بتلایا گیا ہے۔'' وہ یہ ہے:

﴿ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوْا فَضْلاً مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِيْنَ وَالْحِسَابَ ﴾

(بنی اسرائیل: ۱۴)

(پھر مٹایا رات کا نمونہ اور بنا دیا دن کا نمونہ دیکھنے کو تاکہ تلاش کرو فضل اپنے رب کا اور تاکہ معلوم کرو گنتی برسوں کی اور حساب۔)

اس آیت سے اگرچہ یہ ثابت ہوا کہ سال اور مہینوں وغیرہ کا حساب آفتاب سے بھی لگایا جا سکتا ہے؛ لیکن چاند کے معاملہ میں جو الفاظ قرآن کریم نے استعمال کیے ہیں اس سے واضح اشارہ اس طرف نکلتا ہے کہ شریعت اسلام میں حساب چاند ہی کا متعین ہے، خصوصاً ان عبادات میں جن کا تعلق کسی خاص مہینے اور اس کی تاریخوں سے ہے، جیسے روزہ، رمضان، حج کے مہینے، حج کے ایام، محرم، شب برأت وغیرہ سے جو احکام متعلق ہیں، وہ سب رویت ہلال سے متعلق کیے گیے ہیں۔(۱)

(۱) معارف القرآن:۱/۴۱۱-۴۱۲

الغرض اس آیت سے عام زندگی کے معاملات اور مذہبی زندگی کے معاملات کا چاند سے متعلق ہونا اور چاند کا ان کے لیے ذریعۂ وقت شناسی ہونا معلوم ہوا جس سے قمری تاریخ کی ضرورت واہمیت معلوم ہوئی۔

اسی لئے علما نے لکھا ہے کہ عبادات میں قمری حساب کا اعتبار فرض وضروری ہے، حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رَحِمَہُ اللہ نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

''پھر عبادات کے معاملہ میں تو قمری حساب کو بطور فرض متعین کر دیا اور عام معاملات تجارت وغیرہ میں بھی اسی کو پسند کیا، جو عبادات اسلامی کا ذریعہ ہے اور ایک طرح کا اسلامی شعار ہے، اگر چہ شمسی حساب کو بھی ناجائز قرار نہیں دیا، شرط یہ ہے کہ اس کا رواج اتنا عام نہ ہو جائے کہ لوگ قمری حساب کو بالکل بھلا دیں؛ کیوں کہ ایسا کرنے میں عبادات روزہ وحج وغیرہ میں خلل لازم آتا ہے، جیسا کہ اس زمانہ میں عام دفتروں اور کاروباری اداروں؛ بل کہ نجی شخصی مکاتبات میں بھی شمسی حساب کا ایسا رواج ہوگیا ہے کہ بہت سے لوگوں کو اسلامی مہینے پورے یاد نہیں رہے، یہ شرعی حیثیت کے علاوہ غیرت قومی اور ملی کا بھی دیوالیہ پن ہے۔ اگر دفتری معاملات میں جن کا تعلق غیر مسلموں سے بھی ہے ان میں صرف شمسی حساب رکھیں، باقی نجی خط وکتابت اور روزمرہ کی ضروریات میں قمری اور اسلامی تاریخوں کا استعمال کریں تو اس میں فرض کفایہ کی ادائیگی کا ثواب بھی ہوگا اور اپنا قومی شعار بھی محفوظ رہے گا۔ (۱)

---

(۱) معارف القرآن: ۱/ ۴۶۸

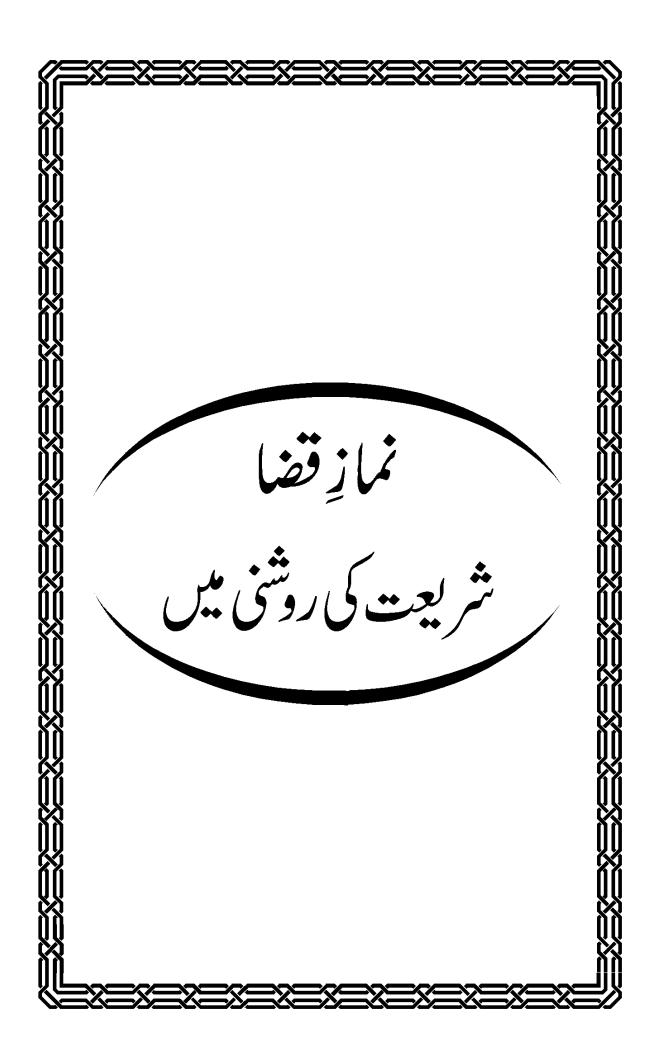
الغرض ہمیں اپنی تاریخ کا لحاظ کرنا اور اس کا اہتمام کرنا چاہئے اور اپنے سارے معاملات کو قمری حساب کے مطابق کرنا چاہئے، یہ ہمارا شرعی فریضہ بھی ہے اور ملی غیرت کا تقاضا بھی۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان مفتاحی

۱۰/محرم ۱۴۲۰ھ ۲۷/اپریل ۱۹۹۸ء

نمازِ قضا
شریعت کی روشنی میں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نمازِ قضا - شریعت کی روشنی میں

نماز کی اہمیت وفرضیت سے کون مسلمان ناواقف ہوگا؟ اور اس کی فضیلت وعظمت سے کون منکر ہوگا؟ اس کے اہتمام پر وعدوں اور بشارتوں سے کون بے خبر اور اس کے ترک پر سخت دھمکیوں اور وعیدوں سے کون جاہل ہوگا؟ یہ ساری باتیں تقریباً ہر مسلمان پر روزِ روشن کی طرح واضح وآشکارا ہیں۔

مگر پھر بھی بعض لوگ ترکِ نماز کے مرتکب ہو جاتے ہیں، کبھی بھول سے، کبھی کوئی عذر لاحق ہونے کی بنا پر اور کبھی محض لاپروائی وغفلت کے نتیجہ میں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان فوت شدہ نمازوں کی قضاء لازم ہے یا نہیں؟ زیرِ نظر تحریر میں اسی مسئلے پر روشنی ڈالی جائے گی۔

اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ضرورت اس لیے محسوس کی گئی کہ غیر مقلد لوگ کہتے ہیں کہ اسلام میں قضاء نماز نہیں ہے، یہ مولویوں کی من گھڑت اور ان کے دماغ کی تصنیف ہے۔ یہ لوگ اس بات کو عوام میں اور بالخصوص حنفی مسلک کے عوام میں پھیلاتے رہتے ہیں، جس سے حنفی مسلک کے عوام پریشان ہوتے ہیں اور سوالات کرتے رہتے ہیں۔ لہٰذا محسوس کیا گیا کہ عوام کو مغالطہ سے بچانے کے لیے اس موضوع پر قلم اٹھانے کی ضرورت ہے۔

یہاں پر یہ عرض کردینا بھی ضروری ہے کہ ہم نے اس تحریر میں مسلک غیر مقلدین سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے؛ بل کہ ہم نے صرف جمہور علماء وائمہ کے مسلک کی وضاحت کے ساتھ ساتھ ان حضرات کے دلائل ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے، تا کہ ایک متلاشیِ حق کے لیے راہِ حق پانے میں مدد ملے۔ واللّٰہ الموفق والمعین .

ترکِ نماز کی چار صورتیں

آگے بڑھنے سے پہلے یہ معلوم کرلینا ضروری ہے کہ کوئی شخص اگر ترکِ نماز کا ارتکاب کرتا ہے تو ان چار صورتوں میں سے کوئی صورت ہوتی ہے:

(۱) پہلی صورت یہ کہ اس کو فرضیتِ نماز کا علم ہی نہیں تھا، اس وجہ سے اس نے نماز نہیں پڑھی۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ فرضیتِ نماز کا علم تو تھا، مگر بھول ہوگئی؛ اس لیے نماز نہ پڑھی۔

(۳) تیسری صورت یہ کہ فرضیت کا علم بھی تھا اور یاد بھی تھا؛ مگر کوئی عذر پیش آگیا؛ لہٰذا نماز نہ پڑھ سکا۔

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ علم بھی تھا، یاد بھی تھا اور کوئی عذر بھی نہ تھا، پھر بھی عمداً جان بوجھ کر نماز ترک کردیا۔

ان چاروں صورتوں کا ذکر علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنے فتاوی میں کیا ہے، ان کے اصل الفاظ نقل کرتا ہوں، وہ فرماتے ہیں:

" أمّا مَنْ تَرَکَ الصلوةَ أو فرضاً من فرائضِها، فإمّا أنْ یکون قد تَرَکَ ذلک ناسِیاً له بعد علمه بوجوبه، وإمّا أنْ

يكونَ جاهلاً بوجوبه، وإمّا أن يكون لعذر يعتقد معه جواز التاخير، وإمّا أن يتركه عالِماً عَمَداً ." (۱)

اس عبارت کا مطلب وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔اب آگے ان چاروں صورتوں کے شرعی احکام پیش کئے جاتے ہیں جس سے یہ بھی واضح ہوجائے گا کہ بعض ناداں لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ اسلام میں قضاء نمازوں کا مسئلہ نہیں ہے، یہ محض غلط و باطل ہے۔

پہلی صورت کا شرعی حکم

ترکِ نماز کی پہلی صورت کو لیجیے،فرضیتِ نماز کا علم نہ تھا اس لیے نماز نہیں پڑھا، اس صورت کے بارے میں ائمۂ مجتہدین میں اختلاف ہے کہ جب اس شخص کو فرضیت نماز کا علم ہوجائے تو کیا اس پر گذشتہ زمانے کی فوت شدہ نمازوں کا ادا کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ نے تین مسلک ذکر کیے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

ائمۂ کرام کے مسالک

(۱) پہلا مسلک یہ ہے کہ فرضیت نماز کا علم نہ ہونے سے جو نمازیں فوت ہوگئیں، مطلقاً ان کی قضاء واجب ہے۔امام شافعی رحمۃ اللہ کا یہی قول ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ سے بھی ایک قول یہی آیا ہے۔

(۲) دوسرا مسلک یہ ہے کہ ان فوت شدہ نمازوں کی قضاء مطلق واجب نہیں ہے، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ کا دوسرا قول یہی ہے۔

---

(۱) مجموعة الفتاوى لابن تيميه: ۹۸/۲۲

(۳) تیسرا مسلک یہ ہے کہ لاعلمی کی وجہ سے ترکِ نماز کا یہ عمل، دارالحرب میں ہوا ہے، تو قضاء لازم نہیں اور اگر دارالاسلام میں یہ نمازیں چھوٹی ہیں، تو قضاء لازم ہے، یہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ کا مسلک ہے۔(۱)

حضراتِ حنفیہ کا مسلک جو نقل کیا گیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی دار الحرب ہی میں مسلمان ہوا اور وہیں رہا، اس وجہ سے اس کو فرائضِ اسلام کا علم نہیں ہوا اور اس نے نماز نہ پڑھی تو ان فوت شدہ نمازوں کی قضاء نہیں ہے۔

چناں چہ علامہ ابنِ نجیم رَحِمَہُ اللہُ کی عبارت اس سلسلے میں نہایت واضح ہے وہ یہ کہ

"ولا قضاءَ على مسلم أسلم في دارالحرب ولم يصلّ مدةً لجهله بوجوبها." (۲)

(یعنی اس مسلمان پر نماز کی قضاء نہیں ہے جو دارالحرب میں مسلمان ہوا اور فرضیت نماز کا علم نہ ہونے کی بنا پر ایک مدت تک نماز نہ پڑھا۔)

اور بدائع الصنائع میں ہے

"حتى أن الحربي إذا أسلم في دار الحرب و مكث فيها سنة ولم يعلم أن عليه الصلاة فلم يصل ثم علم لا يجب عليه قضائها في قول اصحابنا الثلاثة، وقال زفر عليه قضائها."(۳)

(حتی کہ دارالحرب کا کافر اگر دارالحرب ہی میں اسلام لے آئے

---

(۱) مجموعة الفتاوى ابن تيميه:۲۲/۱۰۰

(۲) البحر الرائق: ۲/۷۹

(۳) بدائع الصنائع: ۱/۱۳۵

اور ایک سال تک وہیں رہے اور اسے فرضیتِ نماز کا علم نہ ہو اس لیے وہ نماز نہ پڑھے، پھر بعد میں اسے علم ہو تو اس پر ان نمازوں کی قضاء ہمارے تین اصحاب یعنی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک واجب نہیں ہے اور امام زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس پر ان کی قضاء ہے۔)

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ ترکِ نماز کی اس پہلی صورت میں بھی بعض ائمہ کے نزدیک قضاء واجب ہے۔ صرف امام احمد رحمہ اللہ کے ایک قول میں اس صورت میں قضا واجب نہیں ہے۔ ورنہ امام شافعی رحمہ اللہ کے پاس مطلقاً قضاء واجب ہے، یعنی دار الحرب میں ہو یا دار الاسلام میں۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دار الاسلام میں ہونے کی صورت میں قضاء واجب ہے۔

قابلِ غور بات

یہاں دو باتیں قابلِ غور ہیں: ایک یہ کہ کیا یہ ائمہ جنھوں نے قضاء کو واجب قرار دیا ہے، وہ شریعت میں من گھڑت چیزوں کو داخل کرتے تھے؟ ظاہر ہے کہ کوئی انصاف پسند اور عقلمند یہ نہیں کہہ سکتا۔ دوسری بات یہ کہ یہ صورت ہمارے لحاظ سے بہت حد تک فرضی ہے؛ کیوں کہ عام طور پر لوگ نماز کی فرضیت سے واقف ہیں؛ لہٰذا یہ صورت ہمارے لیے قابل بحث نہیں۔

دوسری صورت کا شرعی حکم

دوسری صورت یہ ہے کہ فرضیتِ نماز کا علم ہونے کے باوجود؛ اس لیے نماز نہ پڑھ سکا کہ بھول ہوگئی۔ اس صوت میں تمام علماء وائمہ کے نزدیک اس فوت شدہ نماز

کی یاد آنے پر قضاء کرنا واجب وضروری ہے اور اس پر تمام علما کا اتفاق ہے۔

چناں چہ علامہ ابن رشد مالکی رحمہ اللہ اپنی کتاب "بداية المجتهد" میں فرماتے ہیں کہ

" فاتفق المسلمون على أنه يجب على الناسي و النائم"

(کہ مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز کی قضاء بھول جانے والے اور سو جانے والے پر واجب ہے۔)(۱)

علامہ قرطبی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ یہی جمہور علماء کا مذہب ہے۔(۲)

اور اس کی دلیل ایک حدیثِ پاک ہے، اس میں یہ حکم بصراحت بیان کیا گیا ہے، چناں چہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« من نسي صلوةً فليصلّ إذا ذكرها ، لا كفارة لها إلا ذٰلك، أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ. »

(جو شخص نماز کو بھول جائے تو جب وہ اس کو یاد آئے تو پڑھ لے، اس کا سوائے اس کے کوئی کفارہ نہیں (اللہ کا ارشاد ہے) نماز قائم کرو میری یاد کے واسطے۔)(۳)

اس حدیث سے صاف معلوم ہوا کہ بھول کر نماز ترک کر دینے سے اس کو بعد میں ادا کرنا لازم وضروری ہے۔

---

(۱) بداية المجتهد:۱/۲۸۰

(۲) تفسير قرطبي :۱۱/۱۷۸

(۳) بخاري: ۵۷۲،مسلم:۶۸۴،ترمذي: ۱۷۸،ابو داؤد:۴۴۲،مسند احمد:۱۳۸۷۵

سو جانے سے نماز چھوٹ جانے کا حکم

اور اسی کے حکم میں ہے سو جانا جس سے نماز چھوٹ جائے؛ لہٰذا اگر ایسا اتفاق ہوتو اس فوت شدہ نماز کی قضا لازم ہے۔ چناں چہ مذکورہ بالا حدیث کی بعض روایات میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں:

"من نسي صلوةً أونام عنها فكفارتها أن يصلّها إذا ذكرها." (١)

(یعنی جو شخص نماز کو بھول جائے یا اس کو چھوڑ کر سو جائے اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے اسے ادکرے)

ایک حدیث میں حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بعض صحابہ کا ذکر کیا گیا جو سو جانے کی وجہ سے نماز نہیں پڑھ سکے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إنه ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة، فإذا نسي أحدكم صلوةً أونام عنها فيصلّها إذا ذكرها.» (٢)

(یعنی سو جانے سے نماز کے ترک کردینے میں کوئی قصور نہیں، قصور تو بیداری کی حالت میں ہے؛ لہٰذا تم میں سے جو بھی نماز کو بھول جائے یا اس سے سو جائے وہ جب بھی یاد آئے اس کو پڑھ لے۔)

اور حضرت ابوجحیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ کچھ حضرات صبح کی نماز سے سو گئے

---

(١) مسلم: ٧٤٧، مسند احمد: ١١٩٩١، صحيح ابن خزيمة: ٢/٩٧، مسند ابو يعلى: ١/٤٢١، مصنف ابن ابى شيبة: ٧/٢٨١

(٢) ترمذي: ١٧٧، نسائي: ٦١٥، ابن ماجه: ٦٩٨، دار قطني: ١/٣٨٦، ابن خزيمه: ٢/٩٥

اور سورج طلوع ہونے تک بیدار نہیں ہو پائے تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ

«إنكم كنتم أمواتا فرد الله إليكم أرواحكم فمن نام عن صلاة أو نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها وإذا استيقظ.» (۱)

(کہ تم مردہ تھے پس اللہ نے تمہاری روحوں کو تمہارے پاس لوٹا دیا ہے؛ لہٰذا جو نماز سے سو گیا یا نماز کو بھول گیا اس کو چاہیے کہ وہ جب یاد آئے اس وقت اور جب بیدار ہو اس وقت اس کو پڑھ لے۔)

اس کے علاوہ خود رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کے عمل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ چناں چہ روایات میں آیا ہے:

۱- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ مع اپنے اصحاب کے غزوۂ خیبر سے واپس ہو رہے تھے، رات میں چلتے ہوئے جب نیند کا غلبہ ہوا، تو آپ ﷺ نے رات کے اخیر حصہ میں ایک جگہ قیام کیا اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو نگہبانی کا فریضہ سونپ کر آپ لیٹ گئے اور صحابہ بھی سو گئے۔ جب صبح قریب ہوئی تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ اپنی سواری سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئے، پس آپ پر نیند غالب ہوئی اور وہ بھی سو گئے اور سب حضرات ایسا سوئے کہ طلوعِ آفتاب تک نہ اللہ کے رسول علیہ السلام کی آنکھ کھلی اور نہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی، نہ کسی اور صحابی کی۔ جب سورج طلوع ہوا اور اس کی شعاعیں ان حضرات پر پڑیں تو سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ بیدار ہوئے اور گھبرا کر حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اٹھایا،

(۱) ابن ابی شیبہ: ۷/۲۸۱، المعجم الكبير للطبراني: ۲۲/۱۰۷، مسند ابو يعلى: ۲/۱۹۲

پھر صحابہ کو آگے چلنے کا حکم فرمایا، صحابہ کرام اپنی سواریاں لے کر آگے بڑھے اور ایک جگہ حضور علیہ السلام نے وضو کیا اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اقامت کہنے کا حکم دیا۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی اور آپ علیہ السلام نے نماز پڑھائی۔ جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا جو نماز کو بھول جائے اس کو چاہیے کہ وہ جب یاد آئے اس کو پڑھ لے۔ (۱)

۲- حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے ایک طویل حدیث آئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک موقعہ پر حضرات صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے اور چلتے چلتے رات کا آدھا حصہ گذر گیا، حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بازو تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اونگھ آگئی اور آپ سواری پر ڈولنے لگے، کہتے ہیں کہ میں آپ کو جگائے بغیر آپ کو سہارا دینے لگا یہاں تک کہ آپ سواری پر ٹھیک ہو کر بیٹھ گئے۔ اس طرح اونگھنے کا واقعہ تین دفعہ پیش آیا اور تیسری دفعہ آپ نیند سے ایسے ڈولنے لگے کہ گرنے کے قریب ہو گئے، ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے آپ کو سہارا دیا تو آپ نے سر اٹھایا اور پوچھا کہ کون؟ میں نے کہا کہ میں ابوقتادہ ہوں، اس پر آپ نے دعا دی، پھر پوچھا کہ یہاں اور کون ہے؟ (اکثر صحابہ آگے جا چکے تھے) ابوقتادہ رضی اللہ عنہ نے ادھر ادھر دیکھا اور معلوم ہوا کہ سات سوار یہاں ہیں۔ چناں چہ آپ کو بتا دیا، اب آپ سواری سے اترے اور نماز کا خیال

(۱) رواہ مسلم فی صحیحہ: ۱/ ۲۳۸، نمبر: ۶۸۰، والترمذی فی سننہ فی التفسیر: ۳۱۶۳، وابن ماجه في سننه، باب من نام عن الصلاة أو نسيها: ۶۹۷، وابن حبان في صحيحه: ۴۲۲/۵، ولکن وقع فیه "حنین" بدل "خیبر"، والطحاوی فی شرح الاثار: ۱/ ۱۹۲ مفصّلاً، ومالک فی الموطا مرسلاً: ۲۲، ومحمد بن حسن فی الموطا من طريق مالک: ۱۲۷، والبيهقي في السنن: ۲/ ۲۱۷

رکھنے فرمایا اور سو گئے اور دوسرے حضرات بھی سو گئے۔ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم میں سے سب سے پہلے اللہ کے رسول ہی بیدار ہوئے جب کہ آپ کے پشت پر سورج کی شعائیں پڑنے لگیں، بیدار ہوکر آپ نے آگے چلنے کا حکم دیا، جب سورج بلند ہوگیا تو وضو کیا، پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی،آپ نے سنت نماز دو رکعت ادا کی، پھر موجود صحابہ کو نماز پڑھائی۔(۱)

۳- حضرت عبدا للہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حدیبیہ سے چلے اور ایک ریتیلے مقام میں نزول کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ رات میں ہمارے لیے کون پہرہ دے گا،حضرت بلال رضی اللہ عنہ اس کے لئے تیار ہوئے آپ سو گئے ، بلال رضی اللہ عنہ پر بھی نیند غالب آگئی، جب سورج طلوع ہوا فلاں فلاں صحابہ بیدار ہوئے اور آپس میں کہنے لگے کہ باتیں کروں تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوجائیں، پس آپ بیدار ہوئے اور فرمایا کہ تم اسی طرح کرو یعنی نماز پڑھو جس طرح روزانہ کیا کرتے ہو اور اسی طرح سو جانے والا اور بھول جانے والا بھی کرے گا۔(۲)

۴-حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے ایک طویل حدیث اسی قسم کا ایک واقعہ آیا ہے۔ اسکا لبِّ لباب یہ ہے کہ حضرت عمران رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ،ایک

---

(۱) مسلم: ۱/۲۳۹،نمبر:۶۸۱، نسائی:۸۴۶، مسند احمد: ۲۲۵۹۹، صحیح ابن خزیمة:۱/۲۱۴، ابن ابی شیبة:۱/۴۱۳، مسند ابن الجعد:۱/۲۵۰، وبخاری مختصراً: ۵۷۰و۷۰۳۳،ابو داؤد اختصاراً:۱/۶۳،نمبر:۴۳۹

(۲) احمد:۳۶۵۷و ۴۴۲۱ ، بزار:۵/۳۹۷،ابن ابی شیبه:۱/۴۱۱و ۷/۲۸۱ ، السنن الکبری للبنسائی:۵/۲۶۷)، شرح معانی الآثار: ۱/۲۲۵،رواه الطبرانی عن ابن عمر کما نقله عن تنویر الحوالک فی معارف السنن: ۲/۹۹

سفر میں ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، رات کے اخیر حصہ میں سو گئے اور پھر سورج کی گرمی نے ہم کو جگایا اور سب سے پہلے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ بیدار ہوئے، پھر فلاں فلاں بیدار ہوئے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیدار ہو کر جو یہ حالت دیکھی تو زور سے تکبیر کہی اور برابر تکبیر کہتے جارہے تھے اور آواز بھی بلند کرتے جاتے تھے۔ ان کی آواز سے رسول اللہ ﷺ بیدا ہوئے، پھر وضو کر کے نماز پڑھائی۔(۱)

ان روایات پر نظر ڈالنے سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ یہ متعدد واقعات ہیں، جو زمانے رسالت میں مختلف مواقع پر پیش آئے اور ان سب سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر سو جانے سے نماز چھوٹ جائے تو بعد میں اس کو ادا کرنا ضروری ہے، رسول اللہ ﷺ نے ہر موقعہ پر اس فوت شدہ نماز کے بعد میں ادا کرنے کا اہتمام کیا ہے۔

فائدہ

ان احادیث کے سلسلے میں محدثین کے مابین یہ بحث ہوئی ہے کہ یہ نماز کے فوت ہونے کا واقعہ صرف ایک دفعہ پیش آیا تھا یا متعدد مواقع پر اس طرح کے کئی واقعات پیش آئے۔ اکثر علما نے تعدد واقعہ کی طرف میلان ورجحان ظاہر کیا ہے اور ظاہرِ احادیث بھی اسی طرف مشیر ہے۔ علامہ نووی رحمہ اللہ شرحِ مسلم میں

(۱) رواہ البخاری فی التیمم:۱/۴۹، رقم:۳۳۷، وفی علامات النبوۃ:۳۳۷۸، والامام مسلم فی صحیحہ:۱/۲۴۰، رقم:۶۷۸، احمد:۱۹۹۱۲، صحیح ابن خزیمہ:۲/۹۴ صحیح ابن حبان: ۴/۱۱۹ ، دار قطنی:۱/۱۹۹، المعجم الکبیر للطبرانی:۱۸/۱۳۷، سنن بیہقی:۱/۲۱۹

فرماتے ہیں:

”واختلفوا هل كان هذا النوم مرةً أو مرتين ؟ وظاهر الأحاديث مرتان“

(علما نے اختلاف کیا ہے کہ یہ نیند کا واقعہ ایک دفعہ ہوا یا دو دفعہ ہوا؟ ظاہرِ احادیث یہ ہے کہ دو دفعہ۔)(۱)

نیز علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ اور علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ متعدد مرتبہ پیش آیا ہے۔(۲)

اور بعض نے جیسے علامہ اصیلی رحمہ اللہ نے اس کو اختیار کیا ہے کہ قصہ ایک ہی ہے؛ مگر ظاہر وہی ہے جس کو جمہور علما نے اختیار کیا ہے۔ واللہ اعلم

تیسری صورت کا حکم

تیسری صورت ترکِ نماز کی یہ تھی کہ فرضیت کا علم بھی ہے اور بھول بھی نہیں ہوئی مگر کوئی عذر پیش آگیا جس کی وجہ سے نماز ادا نہ کی جا سکی۔ اس کا حکم بھی احادیث میں موجود ہے۔

(۱) « عن جابر بن عبد الله أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه جاء يوم الخندق بعد ما غربت الشمس، فجعل يسب كفار قريش، قال: ماكدت أصلي العصر حتى كادت الشمس تغرب، قال النبي صلى الله عليه وسلم : والله ماصليتها، فقمنا الى بطحان، فتوضأ للصلوة وتوضانا لها،

(۱) شرح مسلم: ۱/ ۲۳۸

(۲) عمدة القاري: ۲/ ۱۸۰، وفتح الباري: ۱/ ۴۴۹

فصلی العصر بعد ماغربت الشمس، ثم صلی بعدها المغرب .» (۱)

ترجمہ: حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ غزوہ خندق کے دن آئے اور کفارِ قریش کو برا بھلا کہنے لگے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ! میں اب تک عصر نہ پڑھ سکا حتی کہ سورج غروب ہونے کو ہے، آپ نے فرمایا کہ میں نے بھی عصر نہیں پڑھی ہے، حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم بطحان (مدینہ کی ایک وادی) کی طرف ہوگئے ۔اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا، ہم نے بھی وضو کیا، پھر غروب شمس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر پڑھی، پھر اس کے بعد مغرب ادا فرمائی۔

(۲) «عن علی قال قال رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاحزاب: شغلونا عن الصلوة الوسطی صلوة العصر، ملأ اللّٰہ بیوتھم وقبو رھم (وفی روایة ملأ اللّٰہ أجوافھم)ناراً ، ثم صلی بین العشائین بین المغرب والعشاء.» (۲)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ غزوۂ احزاب کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ (ان کفار نے) ہمیں نماز وسطی یعنی عصر سے روک دیا (حتی کہ سورج غروب ہوگیا) اللہ ان کی قبروں اور

---

(۱) بخاري :۵۸۱و ۶۱۵ ، مسلم: ۱/۲۲۶، رقم:۶۳۱ ،ابو داؤد :۱۸۰، نسائي:۱۳۶۶، احمد: ۹۹۵،صحیح ابن حبان: ۷/۱۴۶،سنن بیهقي:۲/۲۱۹

(۲) مسلم :۱/ ۲۲۷، رقم: ۶۲۷ ، احمد: ۶۱۷، و ۹۱۱، ابن خزیمة:۲/۲۹۰، مسند ابو یعلی: ۱/ ۳۱۵، ابن ابی شیبه: ۲/۲۴۳،سنن بیهقي:۲/۲۲۰

گھروں کو (یا یہ فرمایا کہ) ان کی قبروں یا پیٹوں کو آگ سے بھر دے، پھر مغرب وعشاء کے درمیان اس کو ادا فرمایا۔

(۳)«عن حذيفة قال: سمعت رسول اللّٰه قول يوم الخندق: شغلونا عن صلوة العصر، ملأ اللّٰه قبورهم وبيوتهم ناراً، قال: ولم يصلها يومئذ حتى غابت الشمس.»(۱)

ترجمہ: حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوۂ خندق کے دن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (ان کفار نے) ہمیں نمازِ عصر سے روک دیا (حتی کہ سورج غروب ہو گیا) اللہ ان کی قبروں اور گھروں کو آگ سے بھر دے، اس دن آپ نے عصر کی نماز اس وقت تک نہیں پڑھی کہ سورج غروب ہو گیا۔

(۴) حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ غزوۂ خندق کے دن ہمیں (یعنی کفار کی طرف سے) نماز سے روک دیا گیا، جب رات کا بہت سا حصہ گذر گیا تو ہماری (اللہ کی طرف سے) مدد کی گئی، پس اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رضی اللہ عنہ کو بلایا، انھوں نے ظہر کی اقامت کہی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز پڑھی اور اسی طرح بڑی عمدگی سے پڑھی جیسے آپ اس کے وقت میں پڑھتے تھے، پھر بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا تو انھوں نے عصر کی اقامت کہی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز بھی اسی طرح عمدگی سے ادا کی جیسا کہ آپ اس کے وقت میں پڑھتے تھے، پھر حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا تو انھوں

(۱) شرح معاني الآثار :۱/۳۲۱،صحیح ابن حبان:۷/۱۴۸ وللفظ له ،المعجم الاوسط:۲/۲۷

نے مغرب کی اقامت کہی اور آپ نے اسی طرح مغرب کی نماز پڑھی۔(۱)

علامہ شوکانی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث کو احمد اور نسائی رحمہما اللّٰہ نے روایت کیا ہے اور اس کی سند کے راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں۔ اور ابن سید الناس نے کہا کہ امام طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس کو روایت کیا ہے اور طحاوی کی سند صحیح جلیل ہے اور ابن خزیمہ وابن حبان رحمہما اللّٰہ نے اس کو اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے اور ابن السکن نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔(۲)

(۵) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا مشرکین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خندق کے دن چار نمازوں سے روک دیا حتی کہ رات کا ایک حصہ گذر گیا جو اللہ نے چاہا، پھر آپ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا انھوں نے اذان دی، پھر اقامت پس کہی آپ نے ظہر کی نماز پڑھی، پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی اور آپ نے عصر پڑھی، پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی اور آپ نے مغرب کی نماز پڑھی، پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی آپ نے عشاء ادا فرمائی۔(۳)

ایک حدیثی فائدہ

اس حدیث کی سند میں کلام ہے، وہ یہ کہ اس کے راوی حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ جو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے صاحبزادہ ہیں، اکثر علما کے نزدیک ان کا

(۱) مسند احمد: ۱۱۲۱۴و۱۱۴۸۳،نسائي: دارمي:۴۳۰،ابن خزيمه:۲/۹۹،ابن حبان: ۷/۱۴۷،سنن بيهقي:۱/۴۰۲،طحاوي فی شرح المعاني الآثار:۱/۱۵۸،مسند الشافعي: ۱/۳۲،مسندابو يعلى: ۲/۴۷۱، ابن ابی شيبه:۱/۴۶۱

(۲) نيل الاوطار: ۲/۸

(۳) ترمذي:۱/۲۵،نسائي:۱/۱۰۲،رقم:۶۲۲،مسنداحمد:۴۰۱۳،المعجم الكبير للطبراني: ۱۵۰۳۱۰،سنن بيهقي: ۱/۴۹۵

سماع حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے؛ اس لیے ان علما کے نزدیک یہ حدیث منقطع ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کا حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سماع ''طبرانی'' کی ایک روایت سے صراحت کے ساتھ ثابت ہے جس میں انھوں نے ''سَمِعَ'' کے لفظ سے اپنے والد سے سننا بیان کیا ہے۔ علامہ بدرالدین العینی رحمہ اللہ نے عمدۃ القاری شرحِ بخاری میں ان لوگوں کا رد کرتے ہوئے جو ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ کے اپنے والد سے سماع نہ ہونے کے قائل ہیں، لکھا ہے کہ یہ قول مردود ہے، پھر معجم اوسط طبرانی کی روایت اور مستدرک حاکم کی روایت کے حوالے سے سماع ثابت کیا ہے، اور آگے چل کر فرمایا کہ سماع نہ ہونے کی کوئی وجہ بھی نہیں؛ کیوں کہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت ان کی عمر سات برس کی تھی اور سات برس کا بچہ جب غیروں و اجنبیوں سے سماع کر سکتا ہے تو خود اپنے باپ سے کیوں نہیں کر سکتا؟۔(۱)

لہٰذا یہ روایت منقطع نہ ہوگی؛ نیز یہ حدیث اپنے مضمون کے لحاظ سے دیگر صحابہ کی جید و صحیح روایات سے ثابت ہے، جیسا کہ اوپر حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت گذری ہے۔

ایک تعارض کا دفعیہ

اس احادیث میں ایک بات بہ ظاہر قابل اشکال ہے، وہ یہ کہ مذکورہ بالا چار روایتوں میں سے پہلی اور دوسری اور تیسری میں غزوۂ خندق کے موقعہ پر صرف ایک نمازِ عصر کے قضاء ہونے کا ذکر ہے اور چوتھی میں تین نمازوں کے قضاء ہونے

(۱) عمدة القاري: ۲/۴۲۹-۴۳۰

کا اور پانچویں میں چار نمازوں کے قضاء ہونے کا ذکر ہے، تو سوال یہ ہے کہ ان میں سے کون سی روایت قابلِ اعتماد ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حدیثوں میں فی الواقع کوئی منافات وتعارض نہیں ہے؛ کیوں کہ ان میں سے چوتھی و پانچویں روایت میں جمع وتطبیق اس طرح ہے کہ قضاء تو تین نمازیں ہی ہوئیں جیسا کہ حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی روایت میں آیا ہے اور اس حدیث میں چوتھی یعنی عشاء کی نماز کا ذکر محض اس لیے کر دیا گیا ہے کہ عام معمول سے تاخیر کر کے ادا کی گئی، ورنہ تو وہ اپنے وقت ادا میں پڑھی گئی ہے، گویا پانچویں روایت میں نماز عشاء کو فوت شدہ نمازوں میں شمار کرنا مجازاً ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی کو فرمایا:

"وفی قوله: "أربع" تجوز لان العشاء لم تكن فاتت". (1)

لہٰذا کوئی اشکال کی بات نہیں۔

اب دو قسم کی روایات جمع ہو گئیں: ایک وہ جن میں صرف عصر کے وقت فوت ہونے کا ذکر ہے۔ دوسری وہ جن میں ظہر، عصر اور مغرب تین نمازوں کے فوت ہونے کا تذکرہ ہے۔

ان روایات میں بعض نے ترجیح کا اصول اپناتے ہوئے بخاری ومسلم کی روایات کو راجح قرار دیا ہے، جن میں صرف عصر کا فوت ہونا مذکور ہے اور بعض نے جمع وتطبیق کو اختیار کر کے یہ فرمایا کہ غزوۂ خندق چوں کہ کئی دنوں جاری رہا، تو ممکن ہے کہ ان میں کئی مرتبہ نمازوں کے فوت ہونے کا واقعہ پیش آیا ہو، کسی دن صرف عصر فوت ہو گئی، کسی دن ظہر وعصر دو، کسی دن تین نمازیں فوت ہوئیں۔

---

(۱) فتح الباري: ۲/۶۹

احادیثِ بالا کا نتیجہ

مذکورہ بالا احادیث سے واضح ہوا کہ اگر کسی عذر کی بنا پر نماز فوت ہوجائے تو عذر کے ختم وزائل ہونے کے بعد اس فوت شدہ نماز کا ادا کرنا لازم وضروری ہے؛ کیوں کہ اللہ کے رسول عَلَیْہِ السَّلَام نے اسی طرح کیا کہ جب قتال وجہاد کے موقعہ پر نماز نہ پڑھی جاسکی اور کبھی ایک وقت کی اور کبھی دو یا تین وقت کی نمازیں قضاء ہوگئیں تو بعد زوالِ عذر اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان نمازوں کی قضاء فرمائی۔(۱)

عذر کی دو قسمیں

البتہ یہاں اتنی بات ذہن میں رہنا چاہیے کہ عذر دو قسم کا ہوتا ہے: ایک وہ عذر جس سے نماز ہی معاف ہوجاتی ہے۔ ایسے اعذار کو فقہا ''اعذار مُسقطہ'' کہتے ہیں۔ دوسرے وہ عذر جس سے نماز ساقط ومعاف نہیں ہوتی؛ بل کہ صرف تاخیر کی گنجائش ملتی ہے۔ ایسے اعذار جب زائل ہوجائیں تو وہ نمازیں جو عذر کی وجہ سے فوت ہوئی ہیں، ان کی قضاء لازم ہوتی ہے۔ عذر مسقط کی مثال جیسے حیض نفاس (عورت کے حق میں) اور پانچ نمازوں کے وقت سے زیادہ جنون یا غشی کا طاری رہنا وغیرہ اور دوسری قسم کی مثال جیسے پانچ نمازوں کے یا اس سے کم وقت جنون یا غشی کا طاری رہنا، اس سے نماز معاف نہیں ہوتی صرف تاخیر کی گنجائش ملتی ہے۔

جب یہ واضح ہوگیا تو معلوم ہونا چاہیے کہ ہم نے اوپر جو عرض کیا کہ عذر ختم ہونے کے بعد قضاء لازم ہے، اس سے مراد دوسری قسم کا عذر ہے۔ اب رہا یہ کہ وہ کیا اعذار ہیں جن سے نماز معاف ہوجاتی ہیں اور وہ کونسی باتیں ہیں جن سے صرف

---

(۱) دیکھوشرح مسلم للنووي : ۱/۲۲۷،فتح الباري :۲/ ۶۹-۷۰

تاخیر کی گنجائش ملتی ہے، اس کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں. کتب فقہ میں ان کی تفصیلات مذکور ہیں۔(۱)

ائمہ کا ایک اختلاف

ہاں بھول جانے یا سو جانے یا اعذار کی صورت میں فوت شدہ نماز جب بعد میں پڑھی جائے گی تو یہ نمازِ قضاء کہلائے گی یا ادا؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے، بعض حضرات کا مسلک یہ ہے کہ یہ نماز ادا کہلائے گی اور اس کا وقت وہی ہوگا جس میں بعدِ عذر وہ نماز پڑھی جائے گی۔(۲)

چوتھی صورت کا حکم

اب آیئے آخری صورت کی طرف: وہ یہ ہے کہ کوئی شخص بلا عذر قصداً وعمداً نماز کو ترک کردے۔ اوپر کی تمام صورتیں وہ ہیں جن میں گناہ نہیں ہے؛ کیوں کہ بھول جانے یا عذر کے پیش آجانے یا فرضیتِ نماز کا علم نہ ہونے کی بناء پر نماز چھوڑ دینے سے گناہ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ عمداً نہیں ہے۔ اور اس چوتھی وآخری صورت میں چوں کہ بلا عذر جان بوجھ کر نماز چھوڑا ہے؛ اس لیے اس سے گناہ لازم آتا ہے اور اس پر قضاء بھی لازم ہے۔ ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور امام مالک رحمہم اللہ اور ان کے علاوہ جمہور علماء وائمہ کا بھی یہی قول ہے۔

ہم یہاں پہلے حضرات علما کے حوالہ سے یہ بتائیں گے کہ جمہور علماء وائمہ کے نزدیک جان بوجھ کر قصداً ترکِ نماز پر قضاء لازم ہے، پھر اس کی دلیل ذکر کریں گے۔

---

(۱) الفقه علی المذاهب الاربعة میں ائمہ اربعہ کے مسالک کی تفصیل کے ساتھ ان اعذار کا بیان منقح طور پر ہے، دیکھو: ۱/ ۴۸۸ وبعدہ

(۲) الدراری المضیئة للشوكاني: ۱/ ۱۴۷، الروضة الندية: ۱/ ۱۲۹

جمہور علماء وائمہ کا مسلک

امام ابوبکر الزرعی رحمۃ اللہ نے اپنی کتاب ”الصلاۃ وحکم تارکھا“ میں لکھا ہے:

” وأما الصورة الثانية وهي ما إذا ترک الصلاة عمداً حتى خرج وقتها فهي مسئلة عظيمة تنازع فيها الناس هل تنفعه القضاء ويُقْبَلُ منه أم لا ينفعه ولا سبيلَ له إلى استدراكها أبداً، فقال أبوحنيفة والشافعي وأحمد و مالک: يجب عليه قضاؤها، ولا يذهب القضاء عنه إثم التفويت، بل هو مستحق للعقوبة إلى أن يعفو الله عنه، وقالت طائفة من السلف والخلف: من تعمد تأخير الصلاة عن وقتها من غير عذر يجوز له التأخير فهذا لا سبيل له إلى استدراكها ولا يقدر على قضائها أبداً ولا يُقْبَلُ منه.(۱)

(رہی دوسری صورت کہ عمداً نماز چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کا وقت نکل جائے تو یہ بڑا مسئلہ ہے جس میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ کیا اس کو قضاء سے نفع ہوگا اور اس سے یہ قبول کی جائے گی یا یہ کہ یہ قضاء اس کو نفع نہیں دے گی اور اس کے تدارک کی کوئی سبیل نہیں ہے؟ پس امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور امام رحمہم اللہ مالک نے کہا کہ اس پر اس نماز کی قضاء تو واجب ہے؛ مگر قضاء سے نماز چھوڑنے کا گناہ ختم

(۱) الصلاۃ وحکم تارکھا: ۹۳

نہ ہوگا؛ بل کہ وہ اللہ کے جانب سے سزا کا مستحق ہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ہی اس کو معاف فرمادیں اور سلف وخلف میں سے ایک جماعت نے کہا کہ جس نے جان بوجھ کر بغیر ایسے عذر کے نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کردیا جس کی وجہ سے نماز میں تأخیر کی گنجائش ہوتی ہے تو یہ وہ ہے جس کے تدارک کی کوئی سبیل نہیں اور یہ شخص اس کی قضاء پر کبھی قادر نہیں ہوگا اور نہ اس سے یہ نماز قبول کی جائے گی)

علامہ قرطبی رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں آیت:

﴿ وَأَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ ﴾ (طٰہٰ)

کے تحت فرماتے ہیں:

” وأما من ترک الصلوة متعمداً فالجمهور أيضاً على وجوب القضاء عليه ، وإن كان عاصياً إلا داوٗد ؤوافقه أبو عبدالرحمن الأشعري الشافعي.[1]

(اور رہا وہ شخص جو جان بوجھ کر نماز ترک کردے تو جمہور علما اسی پر ہیں کہ اس پر قضاء واجب ہے، اگر چہ وہ گنہ گار بھی ہے، سوائے داوٗد ظاہری رحمہ اللہ کے اور ابو عبد الرحمٰن شافعی رحمہ اللہ نے ان کی موافقت کی ہے۔)

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنے فتاوی میں فرماتے ہیں:

”وأما من كان عالماً بوجوبها، وتَرَكها بلا تأويل حتيخرَج وقتها الموقت فهذا يجب عليه القضاء عند

(۱) الجامع لأحكام القرآن للقرطبی: ۱۱/۱۷۸

الائمة الأربعة، وذهب طائفة منهم ابن حزم وغيره إلى أن فعلها بعد الوقت لا يصح من هٰؤلاء.(۱)

(جو شخص فرضیتِ نماز سے واقف تھا اور بلا وجہ و بلا عذر اس کو ترک کردیا حتی کہ اس کا مقررہ وقت نکل گیا تو اس پر ائمۂ اربعہ کے نزدیک قضاء واجب ہے اور ایک جماعت جس میں ابن حزم وغیرہ ہیں اس طرف گئی ہے کہ وقت کے بعد اسکا ادا کرنا ان لوگوں (تارکینِ نماز) کی طرف سے صحیح نہیں)

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ ہی نے ایک اور موقعہ پر لکھا ہے:

"ومن عليه فائتة فعليه أن يبادر إلى قضائها على الفور، سواء فاتته عمداً أو سهواً عند جمهور العلماء ، كمالك وأحمد وأبى حنيفة وغيرهم، وكذلك الراجح فى مذهب الشافعى أنها إذا فاتت عمداً كان قضائها واجباً على الفور."

(اور جس پر کوئی چھوٹی ہوئی نماز ہو، اس کو جمہور علما جیسے امام مالک، امام احمد، امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ وغیرہ کے نزدیک اس کے قضاء کرنے کی طرف جلدی کرنا چاہیے، خواہ وہ عمداً چھوٹی ہو یا سہواً چھوٹی ہو اور اسی طرح امام شافعی رحمۃ اللہ کے مسلک میں راجح قول کے مطابق اگر عمداً چھوٹی ہو تو جلدی کرنا۔)(۲)

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ: ۲۲/۱۰۳

(۲) مجموعة الفتاوى: ۲۲/۲۵۹

علامہ عبدالرحمٰن رحمہ اللہ الجزیری میں فرماتے ہیں:

" قضاء الصلوة المفروضة التی فاتت واجب علی الفور، سواء کانت بعذر غیر مسقط لها أو کان بغیر عذر أصلاً باتفاق ثلاثة من الائمة (وفی الحاشیة) الشافعیة قالوا: إن کان التاخیر بغیرعذر وجب القضاء علی الفور وان کان بعذر وجب علی التراخی. (۱)

(اس فرض نماز کی قضاء جوفوت ہوگئی ہو،فوراًواجب ہےخواہ وہ عذر غیر مسقط سے چھوٹی ہو یا بغیر کسی عذر کے ترک ہوئی ہو۔ یہ تین اماموں کے اتفاق سے ہےاور شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز میں تاخیر بغیر عذر کے ہوئی تو فوراً قضاء کرنا واجب ہےاور اگر کسی عذر سے تاخیر ہوئی تو قضاء بتاخیر واجب ہے (یعنی فوراًادا کرنا ضروری نہیں، بلکہ تاخیر سے بھی قضاء کی جاسکتی ہے)

یہ تمام عبارات اس بات کو واضح کررہی ہیں کہ عمداً ترکِ نماز کی صورت میں جمہور علماوائمہ کا مسلک یہی ہے کہ اس کی قضاء کرنالازم وواجب ہے۔

ائمۂ اربعہ کا مسلک

یہ عبارات مسئلے کی اصل نوعیت سمجھنے کے لیے کافی ہیں،تاہم ائمۂ اربعہ کا مسلک ان کے مسلک کی معتبر کتابوں کے حوالے سے لکھ دینا بھی فائدے سے خالی نہیں، اس لیے چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں۔

---

(۱) الفقه علی المذهب الاربعة: ۱/۴۹۱

حنفی مسلک

(۱) حنفی مسلک کی کتاب ''مختصر القدوري'' کی شرح ''اللباب'' میں ہے:

''ومن فاتته الصلوة يعنى عن غفلة أو نوم أو نسيان قضاها إذا ذكرها وكذا إذا تركها عمداً، لكن لمسلم عقل ودين يمنعان من التفويت قصداً .'' (۱)

(جس شخص کی نماز غفلت یا نیند یا بھول کی وجہ سے چھوٹ جائے وہ جب بھی یاد آجائے اس کی قضاء کرے اور اسی طرح وہ بھی جو عمداً نماز چھوڑ دے؛ لیکن مسلمان کے پاس ایسی عقل و دین ہے جو اس کو جان بوجھ کر نماز کو فوت کرنے سے روکتے ہیں)

(۲) حنفی مسلک کی کتاب ''البحر الرائق'' میں ہے:

'' وأما الثاني فهو لزوم قضاء الفائتة فالأصل فيه أن كل صلوة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه فإنه يلزم قضائها سواء تركها عمدا أو سهوا أو بسبب نوم ''. (۲)

(اور دوسرا مسئلہ اور وہ چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء کا لازم ہونا ہے تو اس میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ نماز جو اس کے وجوب کے ثابت ہو جانے کے بعد وقتِ مقررہ سے چھوٹ گئی تو اس کی قضاء لازم ہے خواہ عمداً اس کو ترک کیا ہو یا بھول کر یا سو جانے کے سبب سے)

---

(۱) اللباب في شرح الكتاب: ۱/ ۲۸

(۲) البحر الرائق: ۲/ ۸۶

شافعی مسلک

(۱) شافعی مسلک کے معروف امام علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ لکھتے ہیں:

" أجمع العلماء الذين يُعتَدّ بهم على أن من ترك صلاةً عمداً لزمه قضاؤها، وخالفهم أبو محمد على بن حزم، فقال: لايقدر على قضائها أبداً ولا يصح فعلها أبداً...... وهذا الذى قاله مع أنه مخالف للإجماع باطل من جهة الدليل. (۱)

(قابل اعتبار علما کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو شخص نماز کو عمداً ترک کردے اس پر اس کی قضاء لازم ہے اور ان علما کی ابو محمد علی بن حزم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے مخالفت کی اور کہا کہ یہ (تارک نماز) اس کی قضاء کرنے پر کبھی قادر نہیں ہوگا اور نہ اس کا یہ کام صحیح ہے، ......اور جو بات انھوں نے کہی ہے یہ اجماع کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ دلیل کے لحاظ سے بھی باطل ہے)

(۲) مغنی المحتاج میں ہے:

" من ترك الصلاة بعذر كنوم ونسيان لم يلزمه قضائها فورا ولكن يسن له المبادرة بها، أو بلا عذر لزمه قضائها فوراً لتقصيره ."

(جس نے کسی عذر، جیسے سو جانے یا بھول جانے کی وجہ سے نماز

(۱) المجموع شرح المهذب: ۷۶/۳

چھوڑ دیا اس پر فوری طور پر قضاء لازم نہیں؛ لیکن مسنون ہے کہ اس کی ادائیگی میں جلدی کرے اور جس نے بلا عذر نماز چھوڑ دی اس پر اس کی کوتاہی کی وجہ سے فوری طور پر قضاء لازم ہے۔)(۱)

(۳) علامہ الشربینی شافعی رحمہ اللہ نے "الإقناع" میں لکھا ہے:

"القول في قضاء الفوائت: ويُبَادِرُ بفائت وجوباً إنْ فاتَ بلاعذر، وندباً إن فاتَ بعذر كنوم ونسيان ".(۲)

(چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء کا بیان چھوٹی ہوئی نماز کو قضاء کرنے میں لازمی طور پر جلدی کرے اگر وہ بلا عذر چھوٹی ہو، اور استحبابی طور پر جلدی کرے اگر کسی عذر جیسے سو جانے یا بھول جانے کی وجہ سے چھوٹی ہو)

حنبلی مسلک

(۱) علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے حنبلی مسلک کی معروف کتاب " العمدہ" کی شرح میں لکھا ہے:

"ومن لم يصل المكتوبة حتى خرج وقتها وهو من أهل فرضها لزمه القضاء على الفور، لما روي انس بن مالک رضی اللہ عنہ أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال: من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها، لاكفارة لها إلا ذلک، متفق عليه ...... فأوجب صلی اللہ علیہ وسلم القضاء على الفور مع

(۱) مغنی المحتاج: ۱/ ۳۲۷

(۲) الاقناع: ۱/ ۱۱۲

التأخير لعذر، فمن التأخير لغير عذر أولى.''(۱)

(جو شخص فرض نماز نہیں پڑھا یہاں تک کہ اس کا وقت نکل گیا اور وہ شخص اہلِ فرض یعنی مکلّف ہے تو اس پر فوری طور پر اس کی قضاء لازم ہے؛ کیوں کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''جو کسی نماز کو بھول جائے تو یاد آنے پر اس کو پڑھ لے...... پس اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عذر سے نماز کو تأخیر کرنے پر علی الفور قضاء کو واجب قرار دیا ہے؛ لہٰذا بغیر عذر کے تاخیر پر بدرجۂ اولی واجب ہے۔)

(۲) علامہ ابو الحسن المرداوی رحمہ اللہ نے فقہ حنبلی کی کتاب ''**الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**'' میں لکھا ہے:

''**وإن كان مرتدا فالصحيح من المذهب أنه يقضي ما تركه قبل ردته ولا يقضي ما فاته زمن ردته.**''

(اگر وہ مرتد ہو تو صحیح یہ ہے کہ وہ ان نمازوں کو قضاء کرے گا، جو مرتد ہونے سے قبل چھوڑا ہے اور ان نمازوں کی قضاء نہیں کرے گا، جو زمانہ ردت میں فوت ہوئی ہیں۔)(۲)

یعنی اگر کوئی شخص اسلام سے خارج ہو گیا اور کفر اختیار کر لیا تب بھی جو نمازیں کفر سے پہلے چھوڑی ہیں، اسلام لانے کے بعد ان کی بھی قضاء کرے گا۔

(۳) اسی طرح ''**المحرر في الفقه**'' میں ہے:

---

(۱) شرح العمدة: ۲۳۲/۴

(۲) الانصاف: ۲۹۱/۱

''وإذا أسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلاة و زكاة و صوم.''

(جب مرتد اسلام لائے تو اس پر زمانہ ارتداد سے پہلے ترک کی ہوئی نماز، زکاۃ اور روزے کی قضاء لازم ہے۔)(۱)

مالکی مسلک

(۱) مالکی مسلک کی ایک اور کتاب ''الفواكه الدوانی'' میں ہے:

''ومن ذكر صلاةً نَسِيَهَا من إحدى الخَمس صلَّاها وجوباً متىٰ ما ذَكَرَها، ولو عند طلوع الشمس، أو غروبها، أو خطبة جمعة، حيث تحقّقَ تركها أو ظنّه لقوله صلى الله عليه وسلم : ''من نام عن صلاة أو نسيها فليفعلها إذا ذكرها فذلك وقتها''، وفي مسلم: ''فكفارتها أن يصلّيها إذا ذكرها''، وما في الحديث خَرَجَ مَخْرَجَ الغالب، فلا يُنَافِي أنّ متعمّد الترک يجب عليه القضاء في أيّ وقت بالأولى''. (۲)

(جو شخص کوئی نماز پانچ نمازوں میں سے بھول جائے، تو اس کو واجبی طور پر جب بھی یاد آجائے پڑھ لے، اگرچہ طلوع شمس یا غروب شمس یا خطبۂ جمعہ میں یاد آئے، بشرطے کہ اس نماز کا ترک یقینی ہو یا اس کا غالب گمان ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ''جو

(۱) المحرر فی الفقه:۱/۳۰

(۲) الفواكه الدوانی:۱/۲۲۶

کسی نماز سے سو جائے یا اس کو بھول جائے ،تو یاد آنے پر اس کو پڑھ لے، یہی اس کا وقت ہے" اور مسلم کی حدیث میں ہے کہ "اس کا کفارہ یہ ہے کہ یاد آئے ،تو اس کو پڑھ لے"۔اور اس حدیث میں جو (سو جانے یا بھول جانے) کا ذکر ہے وہ غالب احوال کے لحاظ سے ہے؛ لہٰذا یہ اس بات کے منافی نہیں کہ جان بوجھ کر ترک کرنے والے پر بھی بدرجۂ اُولٰی قضاء واجب ہے)

(۲) امام ابوالحسن المالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے "کفایۃ الطالب" میں فرمایا:

"ومن ذكر صلاةً نَسِيَهَا من الصلوات المفروضات بعد أن صلّى صلاةً وقتيةً صلّاها أي يجب عليه أن يقضيَها، وكذلك من نام عنها أو تركها عمداً" (۱)

(جو شخص فرض نمازوں میں سے کسی نماز کو جسے بھول گیا تھا، وقتی نماز ادا کرنے کے بعد یاد کرے تو اس کو پڑھے یعنی قضاء کرے اسی طرح جو نماز نہ پڑھ کر سو جائے یا جان بوجھ کر چھوڑ دے وہ بھی قضاء کرے۔)

ہم نے یہاں ہر امام کے مسلک کی معروف کتابوں میں سے صرف دو دو کتابوں کے حوالے دیے ہیں، ان عبارات سے بہ صراحت و وضاحت معلوم ہوا کہ ائمۂ اربعہ اور دیگر ائمۂ کرام سب کے سب اس بات پر متفق ہیں کہ جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والا گنہ گار ہے اور اس پر قضاء بھی لازم ہے۔

اس مسئلے میں اختلاف صرف چند اہلِ ظاہر کا ہے جیسے داؤد ظاہری، ابن حزم وغیرہ، یہ ظاہر ہے کہ جمہور علما کے مقابلے میں ان چند اہلِ ظاہر کے قول وفہم کا

---

(۱) کفایۃ الطالب:۱/۴۱۲

اعتبار نہیں ہوسکتا۔

اہلِ ظاہر پر علما کا رد

یہی وجہ ہے کہ اہل ظاہر کے اس مسلک پر حضراتِ علما نے سخت طور پر رد کیا ہے اوران کے مسلک کو ''سبیل المومنین'' کے خلاف اور خطاء و جہالت قرار دیا ہے۔

مشہور محدث شارحِ مسلم علامہ نووی رَحِمَہُ اللہُ فرماتے ہیں:

''وشذّ بعض أهل الظاهر فقال: لا يجب قضاء الفائتة بغيرعذر، وزعم أنها أعظم من أن يخرج من وبال معصيتها بالقضاء، وهذا خطأ من قائله وجهالة ''.

(بعض اہلِ ظاہر سب سے الگ ہوگئے اور کہا کہ بلا عذر چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء واجب نہیں، اور انھوں نے یہ خیال و گمان کیا کہ نماز کا چھوڑنا اس سے بڑا گناہ ہے کہ قضاء کرنے کی وجہ سے اس کے وبال سے نکل جائے، (مگر) یہ اس کے قائل کی غلطی و جہالت ہے۔[1]

علامہ عبدالحی حنفی لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ فرماتے ہیں:

''وقد شذ بعض أهل الظاهر وأقدم على خلاف جمهورعلماء المسملين وسبيل المؤمنين، فقال: ليس على المتعمد فی ترک الصلاة فی وقتها أن يأتی بها فی غير وقتها لأنه ليس غير نائم و لا ناس.''

(اور بعض اہلِ ظاہر سب سے الگ ہوگئے اور جمہور علما مسلمین کے اور سبیل المومنین کے خلاف پر اقدام کیا اور کہا کہ اپنے وقت میں نماز

(۱) شرح مسلم:۱/ ۲۳۸

کو جان بوجھ کر چھوڑنے والے پر ضروری نہیں کہ دوسرے وقت میں
اس کو ادا کرے؛ کیوں کہ وہ نہ تو سونے والا ہے اور نہ بھولنے والا''۔(۱)

اسی طرح علامہ ابن رشد مالکی رحمۃ اللہ نے ''بدایة المجتهد'' میں فرمایا کہ اس مسئلے میں اختلاف شاذ ہے۔(۲)

ان عبارات میں علما نے اہل ظاہر کے مسلک کو خطا، جہالت اور طریقۂ مومنین ومسلکِ علمائے مسلمین کے مخالف قرار دیا ہے۔غرض صحیح بات یہ ہے کہ نماز دنیا کے ائمہ وعلما سوائے ان چند اہل ظاہر کے یہی فرماتے ہیں کہ جان بوجھ کر نماز چھوڑنے پر قضا لازم ہے۔

جمہور علما کے دلائل

جمہور علماء وائمہ کے دلائل میں سے چند یہ ہیں:

(۱) جمہور کی پہلی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ''أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ'' (نماز قائم کرو) کا حکم ہے، اس حکم کا پورا کرنا ہر مکلّف پر لازم ہے اور یہ اس کے ذمہ دین وقرض ہے اور یہ بالکل واضح ہے کہ دین وقرض اسی صورت میں ساقط ہوسکتا ہے کہ اس کو ادا کرے اور اگر کسی نے وقت پر ادا نہ کیا تو بعد میں ادا کرنا پڑے گا، جیسے رمضان کا روزہ ترک کرنے سے بعد میں قضا کرنا پڑتا ہے۔لہٰذا نماز بھی اگر وقت پر ادا نہ کیا تو بعد میں اس کو ادا کرنا چاہیے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ ''مَنْ نَسِيَ صَلٰوةً فَلْيُصَلِّ إِذَا ذَكَرَهَا''، یہ حدیث مع حوالجات اوپر نقل کر چکا ہوں۔اس حدیث

(۱) التعليق الممجد على مؤطا للامام محمد: ۱۲۷

(۲) بداية المجتهد: ۱/۲۴۰

میں فرمایا گیا ہے کہ جو شخص نماز کو بھول جائے، اس کو چاہیے کہ وہ جب اس کو یاد کرے تو پڑھ لے۔

اس حدیث سے دو طرح استدلال کیا گیا ہے: ایک یہ کہ اس جگہ نسیان (بھول) سے مراد مطلق ترک کر دینا ہے، خواہ قصداً وعمداً یا بغیر قصد وعمد کے؛ کیوں کہ عربی میں ''نسیان'' کا لفظ مطلق ترک کے معنے میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

قرآن میں منافقین کے بارے میں آیا ہے:

﴿ نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ (التوبۃ: ٦٧)

(انھوں نے اللہ کو بھلا دیا تو اللہ نے ان کو بھلا دیا)

اور دوسری جگہ آیا ہے:

﴿نَسُوا اللّٰهَ فَأَنْسٰهُمْ﴾ (الحشر: ١٩)

(وہ اللہ کو بھول گئے تو اللہ نے ان کو بھلا دیا۔)

یہاں ظاہر ہے کہ بھولنے سے مراد جان بوجھ کر اللہ کو چھوڑ دینا ہے، ذہول مراد نہیں؛ کیوں کہ وہ قابلِ ملامت نہیں اور جب اللہ نے ان پر ملامت کی ہے تو معلوم ہوا کہ یہ نسیان قصداً ہے اور اسی کا نام ترک کر دینا ہے۔

چنانچہ امام قرطبی رحمہ اللہ پہلی آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

'' والنسیان : الترک هنا، أی ترکوا ما أمرهم الله به فترکهم فی الشک''.

(نسیان یعنی بھول یہاں ترک کے معنی میں ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب انھوں نے ان احکام کو چھوڑ دیا جن کا اللہ نے انہیں حکم دیا تھا تو اللہ نے بھی ان کو شک میں چھوڑ دیا۔)(١)

---

(١) تفسير القرطبي:١٨٣/٨

اسی طرح علامہ شوکانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

”والنسیان الترک، أی ترکوا ما أمرهم به فترکهم من رحمته و فضله.“

(نسیان یعنی بھول ترک کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ انھوں نے ان احکام کو چھوڑ دیا جن کا اللہ نے انہیں حکم دیا تھا تو اللہ نے بھی ان پر رحمت اور فضل کرنا چھوڑ دیا۔)(۱)

اور علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے **”تذکرة الاریب فی تفسیر الغریب“** میں اس کی تفسیر اس طرح کی ہے:

”أی ترکوا أمره فترکهم من رحمته.“

(انھوں نے اللہ کے حکم کو چھوڑ دیا، تو اللہ نے بھی ان پر رحمت کرنا چھوڑ دیا۔)(۲)

پس جس طرح آیات میں ”نسیان“ سے جان بوجھ کر روگردانی اور ترک کرنا مراد ہے، اسی طرح حدیث میں ”نسیان“ سے مراد نماز کا ترک کر دینا ہے، خواہ قصداً یا بغیر قصد کے اور جو آخر میں فرمایا کہ جب یاد آئے تو پڑھ لے تو یہاں یاد کرنے سے مراد جان لینا یا توجہ کرنا ہے، جیسے کہتے ہیں کہ ”ہمیں یاد کر لیجیے“ تو یہ مراد نہیں ہوتی کہ بھول جاؤ پھر یاد کرو، بل کہ مراد توجہ ہوتی ہے؛ لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جو شخص نماز کو ترک کر دے، جب وہ اس کی طرف توجہ کرے تو اس کو چاہیے کہ وہ اس کو ادا کرے۔

---

(۱) فتح القدیر: ۲/۵۵۱

(۲) تذکرة الأریب: ۱/۲۲۰

دوسرے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھولنے والے اور سونے والے پر بھی فوت شدہ نماز کی قضا کو لازم کیا ہے، حالاں کہ یہ دونوں گنہ گار و عاصی نہیں ہیں، تو جان بوجھ کر قضاء کرنے والے پر بدرجۂ اولی نماز قضا ہونی چاہیے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے قرآن میں یہ فرمایا گیا کہ ”اپنے والدین کو اف نہ کہو“ تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب والدین کو ”اُف“ کہنا بھی جائز نہیں تو ان کو مارنا پیٹنا یا گالی دینا اور بھی برا اور سخت حرام ہوگا، اسی طرح جب بھولنے اور سو جانے پر قضاء لازم کی گئی، تو عمداً ترکِ نماز پر قضاء اور بھی زیادہ ضروری و لازمی ہے۔

یہاں یاد رہے کہ اس طریقۂ استدلال کو دلالۃ النص کہتے ہیں، قیاس نہیں، قیاس الگ چیز ہے جو مجتہد کا کام ہے، ہر عالم بھی اس کا حقدار نہیں اور نہ ہر ایک اس کی صلاحیت رکھتا ہے؛ لیکن دلالۃ النص سے استدلال ہر وہ شخص کرسکتا ہے، جو اہل زبان ہو، جیسے والدین کو اف نہ کہنے سے مارنے کی حرمت ہر معمولی سمجھ بوجھ والا بھی اخذ کرلیتا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ولأنه إذا وجب القضاء على المعذور فغيره أولى بالوجوب، وهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى“.

(یعنی جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے پر قضاء اس لیے ہے کہ جب معذور (سونے والے اور بھولنے والے) پر بھی واجب ہے تو غیر معذور پر تو بدرجۂ اولی واجب ہے اور یہ ادنی سے اعلی پر تنبیہ کی قبیل سے ہے۔)(۱)

شرح عمدۃ الاحکام میں ہے:

---

(۱) شرح مسلم:۲۳۸

”وجوب القضاء على العامد بالترک من طريق الأولى؛ فإنه إذا لم تقع المسامحة مع قيام العذر بالنوم والنسيان ، فلأن لايقع مع عدم العذر أولى.“

(جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے پر قضاء کا واجب ہونا بطریقِ اولیٰ ہے؛ کیوں کہ جب سو جانے یا بھول جانے کی وجہ سے عذر کے ہوتے ہوئے بھی معافی نہیں واقع ہوئی، تو عذر نہ ہونے کی صورت میں معافی کا نہ ہونا بدرجۂ اولیٰ ہے۔) (۱)

(۳) تیسری دلیل جمہور کی جانب سے یہ دی گئی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ایک شخص نے یا ایک عورت نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میری ماں کا انتقال ہو گیا اور اس پر ایک ماہ کے روزے رہ گئے ہیں، تو کیا میں ان کی قضا کروں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تیری ماں پر قرض ہوتا، تو کیا تو اس کو ادا کرتا؟ اس نے کہا کہ ہاں! میں ادا کرتا، فرمایا کہ ”دَيْنُ اللّٰهِ اَحَقُّ اَنْ يُقْضٰى“ کہ اللہ کا قرض زیادہ مستحق ہے کہ اس کی قضا کی جائے۔ (۲)

یہ الفاظ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزوں کی قضا کے بارے میں ارشاد فرمائے تھے۔ اس کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ جو قرض ادا نہ کیا گیا ہو اس کا قضاء کرنا ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ روزہ اور نماز میں فرض ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں؛

(۱) شرح عمدة الاحكام: ۱/ ۵۸

(۲) بخاري: ۱/ ۲۶۲، رقم: ۱۸۵۲، مسلم: ۱/ ۳۶۲، رقم: ۱۱۴۸، نسائي: ۲۶۳۹، سنن كبرى للنسائي: ۲/ ۱۷۳، مسند احمد: ۲۳۳۶، ابن خزيمه: ۳/ ۲۲۳، دار قطني: ۲/ ۱۹۶، المعجم الكبير للطبراني: ۱۲/ ۱۴، المعجم الأوسط: ۲/ ۲۱۷، سنن بيهقي: ۴/ ۲۵۵

بل کہ فرضیت میں دونوں برابر کے شامل ہیں؛ بل کہ نماز روزہ سے مؤکد ہے؛ لہٰذا جب روزے کی قضا ہے تو نماز کی بھی ہونا چاہیے۔

اہلِ ظاہر کے شبہات کا جواب

اس سلسلے میں اہلِ ظاہر کے شبہات یہ ہیں:

(۱) حدیث میں نسیان سے نماز کے ترک پر قضا کا حکم ہے، نہ کہ عمداً ترک کرنے پر؛ لہٰذا عمداً ترکِ نماز پر قضا واجب نہیں ہے۔ اس شبہ کے تین جواب ہیں:

ایک یہ ہے کہ حدیث میں نسیان سے مراد ترک ہے جیسا کہ اوپر تفصیل سے عرض کیا گیا؛ لہٰذا یہی حدیث عمداً ترکِ نماز پر قضاء کے وجوب کی دلیل ہے۔

دوسرا یہ کہ حدیث میں اگر نسیان سے مراد ذہول اور بھول ہو، تو بدلالۃ النص اسی سے عمداً ترکِ نماز پر قضاء لازم ہے۔ اس کی تفصیل بھی اوپر بیان ہو چکی ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ پھر حدیث میں سونے والے اور بھولنے والی کی تخصیص کیوں کی گئی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ سونے والے اور بھول جانے والے کے بارے میں اس غلط فہمی کا امکان وخدشہ تھا کہ شاید ان پر قضاء نہ ہو؛ کیوں کہ یہ دونوں معذور ہیں اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ و عن المعتوه حتى يبرأ وعن الصبي حتى يحتلم. »

(تین لوگوں سے مواخذہ اُٹھا لیا گیا، ایک سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے، دوسرے مجنون سے یہاں تک کہ وہ صحیح ہو جائے اور تیسرے بچہ سے یہاں تک کہ وہ بڑا و بالغ ہو جائے۔)(۱)

(۱) ابوداؤد: ۴۳۹۸، ترمذی: ۱۴۲۳، نسائی: ۳۴۳۲، ابن ماجہ: ۲۰۴۱، مسند احمد: ۲۴۷۳۸، دارمي: ۲۲۹۶

اور ایک حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا:

« إن اللّٰہ وضع عن أمتي الخطأ والنسیان وما استکرھوا علیه. »

(اللہ تعالے نے میری امت سے خطا و بھول کو اور اس بات کو جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو، معاف کر دیا ہے۔)(۱)

ان دونوں حدیثوں کے پیش نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سونے والے پر اور بھول جانے والے پر کوئی مواخذہ نہیں ؛ لہٰذا ان پر نماز کی قضاء بھی نہیں ، اس خدشے و غلط فہمی کو دور کرنے کے واسطے حدیث میں ان دونوں کی تخصیص کرتے ہوئے فرمایا گیا کہ ان دونوں پر قضاء ہے اور جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے کے بارے میں بتانے کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی کیوں کہ یہ بات بالکل واضح ہے، لہٰذا اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔

تیسرا یہ کہ حدیث میں نسیان کی قید واقعی ہے، احترازی نہیں ؛ کیوں کہ بسببِ نسیان نماز کے ترک کا واقعہ پیش آیا، اس لئے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے نسیان کا ذکر کر دیا ہے۔ علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ اسی کو فرماتے ہیں:

”وإنما قید في الحدیث بالنسیان لخروجه علی سبب“. (۲)

(۱) ابن ماجه: ۲۰۴۵، ابن حبان :۱۶/۲۰۲، مستدرک:۲/۲۱۶، دارقطني: ۴/۱۷۰، المعجم الکبیر للطبراني: ۲/۹۷، المعجم الأوسط: ۸/۱۶۱، سنن بیھقي: ۷/۳۵۶

(۲) شرح مسلم: ۱/ ۲۳۸

(۲) دوسرا شبہ اہلِ ظاہر کا یہ ہے کہ جب بھولنے والے پر بھی قضاء لازم ہے تو جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے پر بھی قضاء ہی لازم کریں تو دونوں میں کیا فرق ہوا؟ دونوں برابر ہوں گے، حالاں کہ بھولنے والا گنہ گار نہیں اور قصداً ترک کرنے والا گنہ گار ہے تو دونوں پر ایک ہی بات کیسے لازم کی جا سکتی ہے؟

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ بھولنے والے پر صرف قضاء واجب ہوتی ہے اور عمداً ترک کرنے والے پر قضا بھی ہے اور توبہ بھی ہے؛ لہٰذا دونوں برابر کس طرح ہوئے؟

یہاں یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ایک تو ہے کسی چیز کا ذمہ میں ہونا؛ یہ اس وقت ساقط ہوتا ہے جب کہ اس کو ادا کرے یا قضا کرے۔ اس میں بھولنے والا اور عمداً کرنے والا دونوں برابر ہیں، لہٰذا ہر دو پر قضا لازم ہوگی۔ اور دوسری چیز ہے گناہ کا ہونا، یہ بھولنے والے پر نہیں ہوتا، صرف قصداً گناہ کرنے پر ہوتا ہے۔ اور گناہ سے پاک ہونے کے لئے توبہ ضروری ہے۔ لہٰذا قصداً گناہ کرنے والے پر توبہ بھی ضروری ہوگئی۔

الغرض بھول کر نماز چھوڑنے والے اور عمداً ترک کرنے والے دونوں ہی پر قضاء لازم ہے، اور عمداً ترک کرنے والے پر اس کے ساتھ توبہ بھی ضروری ہے؛ لہٰذا دونوں برابر نہ ہوئے۔ الغرض جمہور ائمہ کا مذہب بے غبار ہے اور اہل ظاہر کے یہ شبہات نا قابل التفات ہیں، و للّٰہ الحمد۔

قضا کی لفظی بحث

یہاں تکمیل فائدہ کی غرض سے قضاء کی ایک لفظی بحث کا ذکر بھی مناسب ہوگا۔ وہ یہ ہے کہ اہلِ ظاہر کے نزدیک؛ چوں کہ جان بوجھ کر ترکِ نماز سے قضاء نہیں ہے اور نسیان یا عذر سے ترک نماز پر جو بعد میں نماز ادا کی جاتی ہے، وہ ان کی اصطلاح میں اداء ہے، لہٰذا انکے نزدیک قضاء نماز کوئی چیز نہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر تمہید میں

لکھا ہے کہ بعض حضرات صاف یوں کہتے ہیں کہ نماز میں قضاء نہیں ہے؛ مگر یہ سب دراصل مغالطہ اور جہالت ہے۔

اولاً لفظ قضاء اور ادا ایک فقہی اصطلاح ہے، فقہا نے جہاں اور بھی بہت ساری اصطلاحات ذکر کی ہیں، وہیں قضاء اور اداء کی اصطلاح بھی مقرر کی ہے اور ان کی اصطلاح کے مطابق نسیان یا عذر سے ترک ہونے والی نماز کے بعد میں ادا کرنے کو قضاء کہتے ہیں۔تو اس میں کونسی پریشانی کی بات ہے؟ فقہاء کے نزدیک قضاء کے معنی ہیں ''وہ فرض جو اس کے مقررہ وقت کے نکلنے کے بعد اداء کیا جائے''۔(۱)

اس فقہی اصطلاح کے مطابق ہر وہ نماز جو وقت مقررہ کے بعد پڑھی جائے، خواہ قصداً بعد میں پڑھی جائے، یا نسیان یا عذر کی بنا پر، وہ قضاء کہلاتی ہے۔اب کوئی کہنے لگے کہ نہیں یہ ادا کہلاتی ہے، تو اس سے مسئلۂ شرعیہ پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، اس کو قضا کہو یا ادا، مقصود تو ایک ہے کہ بعد میں نماز ادا کرنی پڑتی ہے۔اس لئے علماء نے لکھا ہے کہ **''ولا مشاحة في الاصطلاح''.**

ثانیاً یہ اصطلاح خود اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی ثابت ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ کسی نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! میری ماں کا انتقال ہو گیا، اور اس پر ایک ماہ کے روزے فرض ہیں، کیا میں اس کی قضا کروں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« نَعَمْ دَيْنُ اللّٰه أحقُّ أن يُقْضٰى . »

(ہاں! اللہ کا دین وقرض زیادہ حقدار ہے کہ اس کی قضا کی جائے)

(یہ حدیث مع حوالہ گذر چکی ہے)

---

(۱) المستصفى للامام الغزالي: ۱/۶۱، الدر المختار: ۲/۶۵

اس حدیث میں روزوں کی قضا کا ذکر ہے، صحابی نے بھی قضا کا لفظ استعمال کیا اور رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بھی لفظ قضا استعمال کیا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ یہاں قضا سے مراد وقت نکلنے کے بعد روزوں کا اداء کرنا ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ فرمایا:

«كان يكون علي الصوم من رمضان وما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان.»

(مجھ پر رمضان کے روزے ہوتے، مگر میں انکو قضا نہ کر پاتی مگر شعبان میں۔)(۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کسی عذر سے چھوٹے ہوئے روزوں کے لیے قضا کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ نسیان و عذر سے ترک شدہ عبادت کو ادا کرنے کی تعبیر قضا سے کرنا رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم وصحابہ سے ثابت ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقصود کے متحد ہونے کے ساتھ الفاظ مختلف ہوں تو کوئی خرابی کی بات نہیں۔

حاصل کلام

ان تمام تفصیلات سے واضح ہوا کہ ترکِ نماز کی پہلی صورت کے بارے میں علما اور ائمہ کا اختلاف ہے کہ اس میں قضا ہے یا نہیں؟ باقی دو صورتوں میں تمام دنیا کے علما کا اتفاق ہے کہ ان صورتوں میں قضا لازم ہے، اور چوتھی صورت میں بھی

---

(۱) بخاری وللفظ له: ۱/ ۲۶۱، ۱۸۴۹، مسلم: ۱/۳۶۱، رقم: ۱۱۴۶، ترمذی ۱/۱۰۲، رقم: ۷۸۳، ابو داؤد: ۱/۳۲۶، رقم: ۲۳۹۹، سنن بیهقی: ۴/۲۵۲، ابن خزیمه: ۳/۲۷۹، مسند طیالسی: ۱/۲۱۱، ابن ابی شیبه: ۲/۳۴۲

ائمہ اربعہ اور جمہور علما کا مسلک یہی ہے کہ قضا واجب ہے، اس میں صرف بعض اہلِ ظاہر نے اختلاف کیا ہے اور جمہور علما کے خلاف یہ کہا ہے کہ اس صورت میں قضا نہیں ہے؛ مگر ان کا یہ مسلک ''سبیل المومنین'' کے خلاف اور محض غلط ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو چکا کہ پہلی صورت بہت شاذ و نادر ہے، اکثر جو صورتیں پیش آتی ہیں وہ بعد کی تین صورتیں ہیں اور ان سب میں جمہور علما خصوصاً ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ قضا لازم ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

۲۸ رجب ۱۴۱۲/ھ

حدیثِ تخلیق
ایک مطالعہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حدیث تخلیق-ایک مطالعہ

« عن أبی هريرة رضی اللہ عنہ قَالَ: أَخَذَ رَسُوْلُ اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم بِيَدِيْ، فَقَالَ: خَلَقَ اللّٰهُ التُرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ وَخَلَقَ فِيْهَا الْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ وَخَلَقَ الشَّجَرَ يَوْمَ الْإِثْنَيْنِ وَخَلَقَ الْمَكْرُوْهَ يَوْمَ الثُلاثَاءِ وَخَلَقَ النُّوْرَ يَوْمَ الْأَرْبعَاءِ وَبَثَّ فِيهَا الدَّوَابَّ يَوم الْخَمِيْسِ وَخَلَقَ آدَمَ بَعْدَ فيالْعَصْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فِيْ آخِرِالخَلْقِ فِی سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ فِيمَا بَيْنَ العَصْرِ إِلَی اللَّيْل. »

ترجمۃ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑا اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مٹی کو سنیچر کے دن پیدا کیا، اس میں پہاڑ اتوار کے دن پیدا کیے، درخت کو پیر کے دن پیدا کیا، مکروہ چیزوں کو منگل کے دن بنایا، نور کو بدھ کے دن بنایا، زمین میں جانوروں کو جمعرات کے دن پیدا کیا اور آدم علیہ السلام کو سب مخلوق سے آخر میں جمعہ کے دن عصر کے بعد، جمعہ کی ساعات میں سے عصر سے رات تک کے درمیان میں پیدا فرمایا۔

تخریجِ حدیث

یہ حدیث متعدد کتبِ حدیث میں مروی ہے، اس کو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ

نے مسند میں، امام مسلم رحمہ اللہ نے صحیح مسلم میں، امام نسائی رحمہ اللہ نے سنن میں، ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں، ابن حبان رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں، بیہقی نے سنن کبری میں، طبری نے اپنی تفسیر میں، خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں اس حدیث کو بہ طریق **حجاج بن محمدعن ابن جریج عن اسماعیل بن امیة عن أیوب بن خالد عن عبداللہ بن رافع عن أبی ھریرة،** روایت کیا ہے اور ابوالشیخ نے "**العظمة**" میں دو طرق سے: ایک وہی، جو مذکور ہوا اور دوسرا محمد بن ثور رحمہ اللہ کے واسطے سے ابن جریج رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے اور طبرانی رحمہ اللہ نے معجم الاوسط میں محمد بن ثور عن ابن جریج روایت کیا ہے اور یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں ھشام بن یوسف رحمہ اللہ کے واسطے سے ابن جریج رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے۔ (۱)

تحقیقِ سند

اس سند میں تمام راوی ثقہ اور قابلِ احتجاج ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں اس کو درج فرمایا ہے، البتہ بعض حضرات نے اس کے ایک راوی حجاج بن محمد رحمہ اللہ پر کلام کیا ہے، یہ حجاج بن محمد الاعورالمصیصی رحمہ اللہ ہیں، ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۲)

امام احمد، علی بن المدینی، نسائی، ابوابراہیم السلمی رحمہم اللہ وغیرہ ائمۂ حدیث نے

(۱) مسلم: ۲/۲۷۱، مسند: ۲/۳۲۷، سنن کبری نسائی: ۶/۲۹۳، صحیح ابن خزیمہ: ۳/۱۱۷، صحیح ابن حبان: ۱۴/۳۰، مسند ابو یعلی: ۱۰/۵۱۳، سنن کبری بیھقی: ۹/۳، تفسیر طبری: ۷/۵، تاریخ بغداد: ۵/۱۸۸، العظمة: ۴/۱۳۶۱، معجم الاوسط: ۳/۳۰۳، تاریخ ابن معین: ۳/۵۲

(۲) ثقات ابن حبان: ۸/۲۰۱

ان کی توثیق کی ہے؛ نیز امام مسلم، عجلی، ابن قانع اور مسلم بن قاسم رحمہم اللہ نے بھی ان کی تعدیل وتوثیق فرمائی ہے البتہ یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ نے ان پر کلام کیا ہے اور ابوالعرب القیر وانی رحمۃ اللہ نے ان کو ضعفا میں شمار کیا ہے، مگران پر جو کچھ کلام ہوا ہے، وہ ان کے آخر عمر میں تغیر واختلاط کی وجہ سے ہوا ہے، چناں چہ ابن سعد سے امام مزی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے نقل کیا ہے کہ وہ صدوق وثقہ ہیں ان شاء اللہ اور آخر عمر میں ان کو جب کہ وہ بغداد آئے، تغیر واختلاط ہو گیا تھا۔ (۱)

مگر اس کے باوجود امام مسلم رحمۃ اللہ کا اس کو اپنی صحیح میں درج کرنا، اس کی علامت ہے کہ حجاج بن محمد رحمۃ اللہ کی یہ روایت اختلاط وتغیر سے پہلے کی ہے۔ چناں چہ علامہ نووی رحمۃ اللہ نے مسلم شریف میں واقع بعض ضعیف راویوں کی وجہ سے امام مسلم رحمۃ اللہ پر جو اعتراض ہوتا ہے، اس کا جواب علامہ ابوعمرو بن الصلاح رحمۃ اللہ کی جانب سے نقل کرتے ہوئے، تیسرا جواب یہ دیا ہے:

"الثالث أن يكون ضعف الضعيف الذي احتج به طرأ بعد أخذه عنه باختلاط حدث عليه فهو غير قادح فيما رواه من قبل في زمن استقامته."

(یعنی تیسرا جواب یہ ہے کہ اس ضعیف راوی کا ضعف، جس سے مسلم نے احتجاج کیا ہے، ان کے اس سے حدیث لینے کے بعد اختلاط کی وجہ سے طاری ہوا ہو، پس وہ اس حدیث میں قادح نہیں ہے، جو اس سے پہلے زمانۂ استقامت میں انہوں نے روایت کیا ہے۔) (۲)

---

(۱) تہذیب الکمال: ۵/۴۵۴-۴۵۶، تہذیب التہذیب: ۲/۱۸۰

(۲) مقدمہ شرح مسلم نووی: ۱۶

اس کے علاوہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے خلال سے نقل کیا ہے کہ حجاج بن محمد رحمہ اللہ کی وہ روایات، جوان کے شاگرد سنید سے آئی ہیں، ان کو چھوڑ کر دوسرے شاگردوں کی روایات ان سے صحیح ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں:

" إن أحاديث الناس عن حجاج صحاح إلا ما روى سنيد".

(بلاشبہ لوگوں کی حجاج سے جو احادیث ہیں، وہ صحیح ہیں، سوائے اس کے جو سنید نے روایت کی ہیں۔)(۱)

اور یہ زیرِ بحث حدیث سنید سے نہیں ہے؛ بل کہ ان کے دوسرے شاگردوں سے آئی ہے، امام احمد رحمہ اللہ نے اس حدیث کو براہِ راست حجاج سے روایت کیا ہے اور امام مسلم رحمہ اللہ نے حجاج کے دو ثقہ شاگردوں سے اس کو روایت کیا ہے، ایک سریج بن یونس رحمہ اللہ سے، دوسرے ہارون بن عبداللہ رحمہ اللہ سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا روایت حجاج کے دوسرے شاگردوں میں سے جلیل القدر ائمۂ حدیث امام احمد، سریج بن یونس اور ہارون بن عبداللہ رحمہم اللہ نے روایت کی ہے۔ نیز اس حدیث کی روایت میں حجاج بن محمد رحمہ اللہ کی دو حضرات نے متابعت کی ہے ایک ابن معین رحمہ اللہ کے پاس ہشام بن یوسف رحمہ اللہ نے اور ابو الشیخ اور طبرانی کے پاس محمد بن ثور رحمہ اللہ نے، جیسا کہ تخریجِ حدیث کے تحت عرض کیا گیا۔ اور یہ معلوم ہے کہ متابعت کی وجہ سے روایت میں قوت آجاتی ہے ،غرض یہ کہ سند کے لحاظ سے یہ روایت صحیح وقابلِ احتجاج ہے۔

حدیث کے متن پر علما کا کلام

مگر اس کے متن پر علما نے کلام کیا ہے؛ کیوں کہ اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ

(۱) تهذيب التهذيب: ۲۱۴/۴

تخلیقِ کائنات کا عمل سنیچر سے شروع ہوکر جمعہ تک ساتوں دن جاری رہا؛ حالاں کہ قرآنِ مجید میں بڑے صاف الفاظ میں بتایا گیا ہے کہ تخلیقِ کائنات کا عمل صرف چھ دنوں (ستة ایام) جاری رہا۔اس مضمون کی آیات قرآن میں کئی جگہ آئی ہیں۔(۱)

ان تمام مقامات پر ''ستة أيام'' میں تخلیقِ کائنات کا ذکر ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ تخلیق کا عمل ساتوں دن جاری نہیں رہا؛ لہٰذا علما محدثین نے حدیثِ زیرِ بحث کے جملے: ''**خلق الله التربة يوم السبت**''.

(اللہ نے مٹی کو سنیچر کے دن پیدا کیا)

کو قرآن کے مخالف ہونے کی وجہ سے غلط قرار دیا ہے اور اس کو کعب احبار کا قول بتایا ہے۔یہاں اولاً علما کی چند عبارات نقل کرتا ہوں، پھر ان شاء اللہ العزیز ان پر تبصرہ کروں گا۔

علامہ ابن تیمیہ کی رائے

علامہ ابن تیمیہ رَحمہُ اللہ فرماتے ہیں:

''اس حدیث پر امام مسلم رَحمہُ اللہ سے بھی بڑے علما نے طعن کیا ہے، جیسے یحییٰ بن معین رَحمہُ اللہ اور بخاری وغیرہ، امام بخاری رَحمہُ اللہ نے فرمایا کہ یہ کعب احبار رضی اللہ عنہ کا کلام ہے اور ایک جماعت نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، جیسے ابوبکر ابن الانباری، ابوالفرج بن الجوزی رحمہما اللہ وغیرہ۔ اور بیہقی وغیرہ اس کو ضعیف قرار دینے والوں کی موافقت کرتے ہیں اور یہی صحیح بات ہے؛ کیونکہ یہ تواتر سے ثابت ہے

---

(۱) الأعراف :۵۴، یونس :۳، هود :۷، الفرقان :۵۹، السجدة :۴، ق :۳۸، الحديد :۴

کہ اللہ نے زمین، آسمان اوران کے مابین کی چیزوں کو چھ دن میں پیدا فرمایا اور یہ بھی ثابت ہے کہ تخلیق کا آخری دن جمعہ ہے۔ پس لازم ہوا کہ تخلیق کی ابتدا اتوار سے ہو اور اگر تخلیق کی ابتدا ہفتے کے دن سے ہو اور انتہا جمعے کو ہو، تو ساتوں دن تخلیق ہوگی اور یہ قرآن کے خلاف ہے۔(۱)

علامہ ابن القیم کی رائے

علامہ ابن القیم الجوزی رحمہ اللہ نے "المنار المنیف" میں فرمایا کہ

"وهو في صحيح المسلم ولكن وقع الغلط في رفعه و إنما هو من قول كعب الأحبار ، كذلك قال إمام أهل الحديث محمد بن إسماعيل البخاري في تاريخه الكبير، وقاله غيره من علماء المسلمين أيضاً ، وهو كما قالوا لأن اللّٰه أخبر أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، وهذا الحديث يقتضي أن مدة التخليق سبعة أيام، واللّٰه أعلم".

(یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے؛ لیکن اس کو مرفوع کرنے میں غلطی ہوگئی، اور یہ تو بس کعب احبار رضی اللہ عنہ کے کلام میں سے ہے، امام المحدثین محمد بن اسماعیل بخاری رحمہ اللہ نے تاریخِ کبیر میں اسی طرح کہا ہے اور ان کے علاوہ دیگر علما نے بھی یہی بات کہی ہے اور حقیقت بھی وہی ہے جو ان حضرات نے بیان کی ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ اس نے

(۱) مجموعة فتاویٰ ابن تیمیة: ۱۸/۱۸

زمین وآسمان کی تخلیق چھ دن میں کی اور اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ مدتِ تخلیق سات دن ہو۔)(۱)

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ کی رائے

مشہور مفسر علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں سورۃ الاعراف کی (آیت: ۵۴) کی تفسیر کرتے ہوئے امام احمد، مسلم ونسائی رحمہم اللہ کے حوالے سے مذکورہ بالا حدیث نقل کی ہے، پھر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ

" وفيه استيعاب الأيام السبعة ، والله تعالىٰ قد قال: "في ستة أيام" ولهذا تكلم البخارى وغير واحد من الحفاظ في هذا الحديث ، وجعلوه من رواية أبي هريرة عن كعب الأحبار ، وليس مرفوعا".

(اس حدیث میں ساتوں ایام کا استیعاب ہے؛ حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ "چھ دنوں میں" (تخلیق ہوئی ہے) اسی لیے بخاری اور بہت سے حفاظِ حدیث نے اس حدیث میں کلام کیا ہے اور اس کو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی کعب احبار رضی اللہ عنہ سے روایت قرار دیا ہے اور یہ مرفوع (یعنی اللہ کے رسول کا قول) نہیں ہے۔(۲)

ملا علی قاری رحمہ اللہ کی رائے

ملا علی القاری رحمہ اللہ موضوعاتِ کبیر میں اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ "یہ حدیث مسلم شریف میں ہے، لیکن اس میں غلطی ہوگئی ہے کہ اس

---

(۱) المنار المنيف: ۸۴-۸۶

(۲) تفسیر ابن کثیر: ۲/۲۲۰

کو مرفوع (یعنی اللہ کے رسول کا قول) بتایا گیا ہے؛ حال آں کہ یہ کعبِ احبار کا قول، ہے جیسا کہ امام حدیث ''بخاری'' نے ''تاریخ کبیر'' میں اور دیگر علما مسلمین نے بیان کیا ہے اور بات وہی ہے، جو ان حضرات نے بیان کی ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ آسمانوں اور زمین اور ان کے درمیان کی تمام چیزیں چھ دنوں میں پیدا فرمائی ہیں اور حدیث اس معنے کو متضمن ہے کہ تخلیق کی مدت سات دن ہے۔(۱)

علامہ آلوسی بغدادی کی رائے

علامہ آلوسی بغدادی رحمہ اللہ نے ''روح المعاني'' میں اس حدیث کو نقل کر کے فرمایا ہے کہ

''ولایخفی أن هذا الخبر مخالف للآیة الکریمة فهو إما غیر صحیح وإن رواه مسلم وإما مؤول''.

(مخفی نہ رہے کہ یہ حدیث آیتِ کریمہ کے مخالف ہے؛ لہٰذا وہ یا تو صحیح نہیں ہے، اگرچہ اس کو امام مسلم رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے، یا یہ کہ وہ مؤول ہے۔)(۲)

علامہ مناوی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ مناوی رحمہ اللہ نے ''فیض القدیر'' میں لکھا ہے کہ

'' قال الزرکشي رحمہ اللہ أخرجه مسلم وهو من غرائبه وقد تکلم فیه ابن المدیني والبخاري وغیرهما من الحفاظ

---

(۱) موضوعات کبیر:۱۰۰

(۲) روح المعاني: ۱۳۳/۸

وجعلوه من كلام كعب الأحبار وأن أبا هريرة رضي الله عنه إنما سمعه منه، لكن اشتبه على بعض الرواة فجعله مرفوعاً".

علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے کہا کہ

"اس حدیث کو امام مسلم رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اور یہ مسلم کی غریب احادیث میں سے ہے اور اس حدیث پر حفاظِ حدیث نے کلام کیا ہے اور اس کو کعب احبار رضی اللہ عنہ کا قول قرار دیا ہے اور یہ کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کو کعب احبار رضی اللہ عنہ سے ہی سنا ہے؛ لیکن بعض راویوں کو اشتباہ ہو گیا اور اس کو مرفوع قرار دے دیا۔"(۱)

علامہ رشید رضا مصری رحمہ اللہ کی رائے

مصر کے مشہور عالم علامہ رشید رضا مصری رحمہ اللہ نے اپنی "**تفسیر المنار**" میں اس حدیث کے متعلق فرمایا ہے کہ

"حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث، جو اس مسئلے میں سب سے قوی ہے، اس کا متن نصِ کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔"(۲)

ان محدثین و مفسرین کرام کی عبارات سے پتہ چلا کہ ان حضرات نے اس حدیث کو قرآنِ مجید کی آیات کے خلاف ہونے کے خیال سے رد فرمایا ہے۔

فنِ حدیث میں اصولِ درایت کا استعمال

اور یہ دراصل فنِ حدیث میں اصولِ درایت کے استعمال کا لازمی ولابدی

(۱) فیض القدیر: ۳/۴۴۸

(۲) تفسیر المنار: ۸/۴۴۹

تقاضا ہے، فنِ حدیث میں جس طرح اصولِ روایت کو کام میں لایا جاتا ہے، اسی طرح درایت سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ ان اصول میں سے چند اہم اصول یہ ہیں کہ حدیث قرآن مجید، سنتِ متواترہ اور اجماعِ قطعی کے خلاف نہ ہو۔ (۱)

حضراتِ محدثین نے اس اصول کے پیشِ نظر ان احادیث کا رد کیا ہے، جن کا مفہوم قرآن مجید کے نصوص سے معارض معلوم ہوتا ہے۔

مثلاً: یہ حدیث جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا يدخل ولد الزنا الجنةَ ولا شيءٌ من نسله إلى سبعة آباء. »

(حرامی بچہ جنت میں داخل نہ ہوگا اور نہ اس کی نسل میں سے کوئی سات پشتوں تک جنت میں داخل ہوگا۔) (۲)

محدثین وعلمائے جرح وتعدیل نے اس حدیث کو موضوع وباطل قرار دیا ہے۔ (۳)

کیوں کہ یہ صریح طور پر قرآنی اصول کے خلاف ہے، قرآن نے فرمایا:

﴿ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزرَ اُخریٰ ﴾ (النجم: ۳۸)

---

(۱) نزهةالنظر: ۶۱، فتح المغيث: ۱/۳۹۶، تدريب الراوى: ۱/۲۷۶، توضيح الأفكار: ۲/۹۶

(۲) سنن كبرىٰ نسائى: ۳/۱۷۸، طبرانى فى الاوسط: ۱/۳۶۳، مسند عبد بن حميد: ۱/ ۴۲۸

(۳) دیکھو: موضوعات ابن الجوزى: ۳/۱۱۱، اللالى المصنوعة للسيوطى: ۲/۱۹۳، كشف الخفاء: ۲/۴۵۲

(ایک نفس دوسرے کا بوجھ نہیں اُٹھائے گا۔)(۱)

ایک طرف قرآن کا یہ اصول ہے کہ کوئی کسی کا بوجھ نہ اٹھائے گا، دوسری طرف یہ حدیث بتاتی ہے کہ زنا کار کا بوجھ اس کے بچے پر اور اس بچے کی سات نسلوں پر لادا جائے گا، ظاہر ہے کہ قرآن کے خلاف اس حدیث کو قبول نہیں کیا جاسکتا ہے؛ لہٰذا اس کو رد کر دیا گیا۔

بتانا یہ چاہتا تھا کہ محدثین نے روایتی پہلو کے ساتھ درایتی پہلو کو بھی برتا ہے، اسی اصول کے تحت زیرِ بحث حدیث کو علما نے رد کر دیا ہے کہ یہ قرآنی تصریح کے خلاف ہے۔

ایک اور اصول

لیکن یہ اسی صورت میں قابلِ رد ہے اور ہونا چاہیے جب کہ حدیث کو قرآنی تصریح کے خلاف مانا جائے اور محدثین وعلما نے جو اس کو رد کیا ہے، وہ بھی اسی بنیاد پر ہے کہ یہ قرآن کے خلاف ہے اور اگر اس حدیث کی ایسی تاویل ہو جائے، جس سے وہ مخالفتِ قرآن کے الزام سے بری ہو جائے، تو وہ قابلِ رد نہ رہے گی؛ کیوں کہ جس طرح محدثین نے روایت کے مخالفِ قرآن ہونے کی صورت میں اس کے قابلِ رد ہونے کا اصول مقرر کیا ہے، اسی طرح انھی حضرات نے یہ اصول بھی بتایا ہے کہ اگر حدیث تاویل کے ذریعے مخالفتِ قرآن سے نکل جائے، تو قابلِ قبول ہو سکتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جہاں یہ اصول بتایا گیا ہے کہ ایسی حدیث قبول نہیں کی جائے گی، جس کا مدلول قرآن سے متصادم ہو، وہیں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ

"حیث لایقبل شئ من ذلک التاویل". (۲)

---

(۱) اس مضمون کی آیات قرآن میں درجِ ذیل مقامات پر وارد ہوئی ہیں: الأنعام: ۱۶۴، الإسراء: ۱۵، فاطر: ۱۸، الزمر: ۷، النجم: ۳۸

(۲) فتح المغیث: ۱/۳۶۹، نزهة النظر لابن حجر: ۶۱

یعنی وہ قاعدہ واصول اس وقت ہے، جب کہ کوئی قابلِ اعتبار تاویل اس میں نہ چل سکتی ہو۔اور علامہ سیوطی رَحِمَہُ اللّٰہ نے لکھا ہے کہ

’’ وأما المعارضة مع إمكان الجمع فلا ‘‘.

(لیکن قرآن و حدیث یا اجماع سے معارضہ دونوں میں تطبیق وجمع کے ممکن ہونے کے ساتھ ہو، تو یہ موضوع ہونے کی دلیل نہیں۔)(۱)

اور علامہ امیر صنعانی رَحِمَہُ اللّٰہ نے ’’توضيح الأفكار‘‘ میں فرمایا کہ

’’وهذا إنما يأتي حيث لايمكن الجمع بوجه من الوجوه ، أما مع إمكان الجمع فلا ‘‘.

(اور یہ معارضے کی بات وہاں حاصل ہوتی ہے، جہاں دونوں میں کسی بھی طرح سے تطبیق وجمع ممکن نہ ہو؛ لیکن دونوں میں جمع و تطبیق کے امکان کے ساتھ نہیں ہوسکتی۔)(۲)

معلوم ہوا کہ اگر کوئی تاویل ایسی اس میں چل جائے؛ جو قابلِ اعتبار ہو، تو پھر وہ حدیث قابلِ قبول ہوجاتی ہے، اور اس صورت میں اس کو موضوع نہیں کہا جائے گا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ حدیث کا مفہوم و مدلول بہ ظاہر قرآن سے معارض ومتصادم ہے، تو اگر اس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو، تو وہ قابلِ رد ہے اور اگر تاویل کی گنجائش ہو، تو مقبول ہے۔

پھر وہ تاویل کا عمل چوں کہ ایک اجتہادی کام ہے، ہوسکتا ہے کہ اس میں اختلاف ہو، بعض کے نزدیک وہ تاویل قابلِ اعتبار نہ ہو، لہٰذا وہ بہ دستور حدیث کو نا قابلِ اعتبار قرار دیں اور بعض کے نزدیک وہ تاویل قابلِ اعتبار ہو، لہٰذا وہ حدیث

(۱) تدریب الراوی: ۱/۲۷۶

(۲) توضیح الافکار: ۲/۹۶

کو مقبول قرار دیں۔ نیز ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ حدیث کی کوئی تاویل وتوضیح بعد والے کی سمجھ میں آجائے، جب کہ پہلے لوگوں کی سمجھ میں اس کی کوئی معقول توضیح نہ آئی ہو، اس وجہ سے انہوں نے اس کو رد کر دیا ہو۔

سلفِ صالحین سے نظیریں

چناں چہ اسلافِ کرام میں بھی ایسا ہوا ہے مثلاً:

(۱) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

« إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ. »

(میت کو اس کے گھر والوں کے رونے سے عذاب ہوتا ہے۔)

اس کو اس لیے رد کر دیا کہ یہ قرآنی اصول ﴿ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرٰى ﴾ کے خلاف ہے۔

اور فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں فرمایا؛ بل کہ در اصل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی عورت کو قبر پر روتے دیکھا، تو یہ فرمایا کہ یہ رو رہی ہے؛ حال آں کہ میت پر عذاب ہو رہا ہے۔(۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ "إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ"، جو بعض صحابہ جیسے حضرت عمر وابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے، یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ اور فرمایا تھا اور سننے والوں نے کچھ اور نقل کر دیا، اس میں ان سے غلطی ہو گئی جیسا کہ بعض روایات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔(۲)

(۱) بخاری: ۱/۱۷۲، مسلم: ۱/۳۰۳، ابو دائود: ۲/۴۴۶، وغیرہ

(۲) دیکھو: مسلم: ۱/۳۰۳

اسی طرح حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کا انکار کیا ہے اور فرمایا کہ کیا کوئی شخص اللہ کے راستے میں شہید ہو جائے اور اس کی بیوی جہالت وحماقت کی وجہ سے اس پر روئے تو کیا اس شہید پر اس بے وقوف عورت کی وجہ سے عذاب ہوگا؟(۱)

مگر خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعض اوقات اس حدیث کی تاویل فرمائی ہے، اور انہوں نے متعدد تاویلات اس کی پیش فرمائی ہیں۔ تفصیل کے لیے مسلم شریف دیکھیں، نیز ابن حجر رحمہ اللہ کی فتح الباری میں بھی ان کی تاویلات کا ذکر ہے، اسی طرح دوسرے علما نے بھی اس حدیث کو صحیح قرار دے کر، اس کی متعدد تاویلات پیش فرمائی ہیں، جس سے یہ حدیث قرآن کے معارضے سے نکل جاتی ہے۔(۲)

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی رات اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھا یا نہیں؟ اس سلسلے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ جس نے یہ گمان کیا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کو دیکھا، اس نے خدا پر جھوٹ باندھا۔(۳)

اور اس پر وہ آیت ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وغیرہ سے استدلال فرماتی ہیں، مگر حضرت ابن عباس، حضرت انس رضی اللہ عنہما اور دیگر اصحاب سے بہ روایاتِ صحاح ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کو دیکھا ہے اور یہی جمہور علما کا مذہب ہے، جیسا کہ علامہ نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم میں لکھا ہے۔

رہا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آیت سے استدلال تو علما نے اس کے جوابات دیے ہیں اور بتایا ہے کہ حدیث میں صرف دیکھنے کا ذکر ہے اور آیت جس کی نفی

---

(۱) ذکرہ ابن حجر فی فتح الباری بروایۃ ابی یعلی: ۱۵۴/۳

(۲) دیکھو: شرح المسلم للنووی: ۳۰۲/۱-۳۰۴، فتح الباری: ۱۵۳/۳-۱۵۶

(۳) رواہ مسلم: ۹۸/۱

کررہی ہے، اس سے وہ رویت مراد ہے جو بہ طور احاطے کے ہو؛ لہٰذا تعارض نہیں۔ (۱)

(۳) اسی طرح بعض محدثین نے اس حدیث کو موضوع کہہ دیا، جسے بخاری نے **الادب المفرد** میں، **ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجہ** نے اپنی سنن میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ثوبان رحمہ اللہ سے اور امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

" لا يؤمنّ عبد قوما ، فيخص نفسه بدعوة دونهم ، فإن فعل فقد خانهم".

(کوئی بندہ کسی قوم کی امامت کرتے ہوئے ہرگز اپنے نفس کو کسی دعا میں خاص نہ کرے، اگر ایسا کیا، تو اس نے قوم سے خیانت کی۔) (۲)

اور اس کو موضوع کہنے کی وجہ یہ بتائی کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل کے خلاف ہے جو احادیث سے ثابت ہے؛ کیوں کہ حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر دعائیں صیغۂ مفرد سے واقع ہوئی ہیں، لہٰذا اگر امام کو اپنے لیے دعا میں تخصیص کرنا قابلِ نکیر تھا، تو خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس طرح کیا؟

مگر محقق علما کی نظر میں محض اس ظاہری معارضے کی وجہ سے اس حدیث کو موضوع قرار دینا صحیح نہیں، اسی لیے علما نے ان لوگوں کا رد کیا ہے، جو اس کو موضوع کہتے ہیں؛ چناں چہ علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے "**النكت على ابن الصلاح**" میں اور علامہ امیر الصنعانی رحمہ اللہ نے "**توضيح الأفكار**" میں اس شبہے کا جواب

---

(۱) فتح الملہم: ۱/ ۳۳۹، شرح مسلم للنووی: ۱۱/ ۹۷ وغیرہ

(۲) ترمذی: ۳۵۷، ابو داؤد: ۹۰، ابن ماجہ: ۹۲۳، احمد: ۵/ ۲۵۰، الادب المفرد: ۱/ ۳۷۵، شعب الایمان: ۷/ ۵۱۸

دیتے ہوئے، ان دونوں حدیثوں میں اس طرح تطبیق دی ہے، کہ ممکن ہے کہ پہلے ارشاد سے یہ مراد ہو کہ جو دعائیں احادیث سے ثابت ومشروع نہیں، ان میں اپنے لیے خاص دعا کا اہتمام قوم سے خیانت ہے۔(۱)

لہٰذا جن احادیث میں امام کو دعا میں اپنی تخصیص کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن واحادیث میں وارد دعاؤں کے علاوہ اپنی تخصیص نہ کرے اور قرآن واحادیث میں اگر کوئی دعا خاص الفاظ کے ساتھ آئی ہے، تو وہ منع نہیں ہے۔

(۴) اسی طرح علامہ ابن حبان رحمہ اللہ نے ان احادیث کو موضوع کہا ہے، جن میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھوک کی وجہ سے پیٹ پر پتھر باندھتے تھے، وہ کہتے ہیں کہ صحیح حدیث میں یہ آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صوم وصال نہ رکھو، صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ آپ تو صومِ وصال رکھتے ہیں؟ تو فرمایا کہ:

"إني لستُ كأحدكم ، إني أُطْعَمُ وأُسْقٰى".

(میں تم جیسا نہیں ہوں، مجھے کھلایا اور پلایا جاتا ہے۔)

وہ اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ

« هذا الخبر دليل على أن الأخبار التي فيها ذكر وضع النبي صلى الله عليه وسلم الحجر على بطنه هي كلها أباطيل، إذ الله عز وجل كان يطعم رسول الله صلى الله عليه وسلم ويسقيه إذا واصل ، فكيف يتركه جائعاً مع عدم الوصال حتى يحتاج إلى شدّ حجر على بطنه ، وما يغني الحجر عن الجوع. »

(۱) النکت علی ابن الصلاح: ۲۲۹۲/۲، توضیح الافکار: ۹۷/۲

(یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے، کہ جن احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیٹ پر پتھر باندھنے کا ذکر ہے، وہ سب کی سب باطل ہیں؛ کیوں کہ اللہ جل وعلا جب صوم وصال رکھنے کے وقت آپ کو کھلاتا و پلاتا تھا، تو دوسرے وقت میں کیسے وہ آپ کو بھوکا چھوڑ دے گا، یہاں تک کہ آپ پیٹ پر پتھر باندھنے کے محتاج ہوں؛ جب کہ پتھر کچھ بھوک سے مستغنی کرنے والا بھی نہیں۔)(۱)

مگر امام ابن حبان رحمہ اللہ نے جو ان احادیث میں تعارض سمجھ کر ایک قسم کی احادیث کو موضوع و باطل کہہ دیا ہے، جمہور علما کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ ان دونوں میں تطبیق کی صورت ممکن ہے، علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے "فتح الباری" میں لکھا ہے کہ لوگوں نے ان کی باتوں کا خوب رد کیا ہے اور سب سے زیادہ عمدہ دلیل، جس سے ان کا رد کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ خود ابن حبان رحمہ اللہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اپنی صحیح میں حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوپہری کے وقت نکلے اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو دیکھا تو پوچھا کہ کیوں باہر نکلے ہو؟ انھوں نے کہا کہ ہمیں بھوک نے باہر نکلنے پر مجبور کیا ہے، آپ نے فرمایا کہ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے! مجھے بھی اسی بھوک نے باہر نکالا ہے"، یہ حدیث ان کے استدلال کا رد کرتی ہے۔(۲)

اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے "سير أعلام النبلاء" میں لکھا ہے کہ

"میں نے حافظ ضیا کا لکھا ہوا ایک جز دیکھا، جو انھوں نے ابن

---

(۱) صحيح ابن حبان: ۳۴۴/۸

(۲) فتح الباري: ۲۰۸/۴

حبان رَحِمَہُ اللّٰہُ کے رد میں لکھا ہے، اس میں انھوں نے فرمایا کہ ابن حبان رَحِمَہُ اللّٰہُ نے حدیثِ وصال کے بارے میں کہا کہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے، کہ جن احادیث میں رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے پیٹ پر پتھر باندھنے کا ذکر ہے، وہ سب کی سب باطل ہیں، میں کہتا ہوں کہ خود انھوں نے حضرت ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ سے حدیث روایت کی کہ ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما بھوک کی وجہ سے باہر نکلے اور رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ملاقات ہوئی، تو کہا کہ بھوک نے ہم کو نکالا ہے، اور آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بھی کہا کہ مجھے بھی اسی بات نے نکالا جس نے تم کو نکالا ہے، پس یہ اس کی دلیل ہے کہ آپ کو صرف صومِ وصال کے وقت کھلایا اور پلایا جاتا تھا۔''(۱)

اس کے ساتھ جمہور نے ابن حبان رَحِمَہُ اللّٰہُ کے جواب میں دونوں قسم کی احادیث کی جمع و تطبیق کی یہ صورت بھی لکھی ہے کہ حضرت نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو روزے کی حالت میں کھلائے جانے اور پلائے جانے سے مراد، یہ ظاہری کھانا اور پینا نہیں ہے؛ بل کہ اس سے مراد روحانی غذا ہے، جو اللہ کی عظمت و جلالت میں تفکر، اس کے مشاہدے میں غوطہ زنی، اس کی معرفت میں غرق ہوجانے، اس کی محبت کے نشے میں مستی، اس سے مناجات میں استغراق اور اس کی طرف توجہ و انابت میں کمال سے حاصل ہوتی ہے، اور یہ وہ غذا ہے، جو انسان کو جسمانی و ظاہری غذاؤں سے بے نیاز کردیتی ہے۔ لہٰذا ظاہری غذا سے بے نیازی کے ساتھ جسمانی طور پر بھوک کا پایا جانا کوئی مستبعد بات نہیں؛ کیوں کہ حضراتِ انبیا کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں: ایک جہتِ تجرد، ایک جہت

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۱۶/۹۸

تعلق، پس پہلی جہت کے لحاظ سے یہ حضرات ان باتوں سے محفوظ ہوتے ہیں، جو عام انسانوں کولاحق ہوتی ہیں، جیسے ضعف، بھوک، پیاس، کمزوری وغیرہ اور دوسری جہت کے لحاظ سے دیکھیں،تو ظاہراًیہ سب باتیں ان کولاحق ہوتی ہیں؛اس لیے ان کے ظاہرتو بشر ہوتے ہیں،جن کو یہ ظاہری آفات لاحق ہوتی ہیں،مگران کے باطن ربانی ہوتے ہیں، جواللہ تعالی سے مناجات کی لذت پاکرغذا حاصل کرتے ہیں۔(۱)

غرض یہ کہ جس حدیث کامفہوم ومعنی بہ ظاہرقرآن و حدیث یا اجماع کے معارض ومخالف ہو،اس کواگرتأویل کے ذریعے معارضے سے نکالا جاسکتا ہو،تو اس حدیث کااعتبارکرنا چاہیے۔

حافظ ابن حجرکاارشاد

یہاں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ایک ارشاد ذہن نشین ہونا چاہیے،وہ علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ کے ایک حدیث کواس بناپر رد کرنے پر کہ وہ صحیحین (بخاری ومسلم) کی ایک حدیث سے معارض ہے، رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ولاینبغی الإقدام علی الحکم بالوضع إلا عند عدم إمکان الجمع ، ولایلزم من تعذر الجمع فی الحال أن لایمکن بعد ذلک“.

(حدیث پرموضوع ہونے کاحکم لگانے پراقدام اس وقت تک نہیں کرنا چاہیے کہ دونوں (متعارض حدیثوں) میں تطبیق ناممکن ہوجائے، اورفی الحال تطبیق کے متعذر رہونے سے یہ لازم نہیں کہ بعد کے زمانے

---

(۱) دیکھو: زاد المعاد: ۲/۳۰، فتح الباری: ۴/۲۰۸، زرقانی علی المؤطا: ۲/۲۴۳، فیض القدیر: ۳/۱۲۴

میں بھی ناممکن ہو۔)(۱)

یہ بات جس طرح دو متعارض حدیثوں کے بارے میں ہے، اسی طرح دو آیات یا ایک حدیث اور ایک آیت کے مابین تعارض کی صورت میں بھی بہ طور اصول وقاعدے کے مسلم ہونا چاہیے جیسا کہ ظاہر ہے۔

حدیثِ زیرِ بحث اور آیت میں تطبیق کی صورت

اس اصول کے پیشِ نظر زیرِ بحث حدیث اور آیتِ مذکورہ (جس میں چھ دن میں تخلیق کا ذکر ہے) کے مابین کوئی صورتِ تطبیق نکل آئے، تو اس حدیث کے اعتبار کرنے میں کوئی تأمل نہ ہونا چاہیے، اگر چہ تطبیق کی صورت نہ پا کر اس کو پہلے حضرات نے قبول نہ کیا ہو۔

راقم الحروف نے ایک مطالعے کے دوران محسوس کیا کہ حدیثِ زیرِ بحث آیتِ مذکورہ سے معارض نہیں ہے اور دونوں میں تطبیق ہو سکتی ہے اور تطبیق بھی تکلف وتعسف پر مبنی نہیں؛ بل کہ بلا تکلف وتعسف قابلِ فہم ہے۔

میں اپنے اس مطالعے کا خلاصہ یہاں پیش کر رہا ہوں، تا کہ علمائے کرام اس پر غور فرمائیں اور اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ مجھے اس پر اصرار نہیں ہے؛ بل کہ یہ صرف ایک طالب علمانہ معروضہ ہے، جس کو میں اسی حیثیت سے پیش کر رہا ہوں۔

فی ستۃ ایام کی تفسیر

حدیث پر غور کرنے سے پہلے، آیتِ کریمہ جس میں چھ دنوں میں تخلیقِ کائنات کا ذکر ہے، اس میں غور کر لینا چاہیے۔ اس آیت میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ "فی ستة أيام" (چھ دنوں میں) سے کیا مراد ہے؟

---

(۱) القول المسدد: ۱۷

جمہور مفسرین نے لکھا ہے کہ یہاں "یوم" (دن) سے مراد متعارف دن نہیں ہے؛ کیوں کہ جب اللہ تعالیٰ نے کائنات کو پیدا فرمایا تو اس سے پہلے سے دنوں کا یہ متعارف نظام جیسا کہ ظاہر ہے، قائم نہیں تھا؛ بل کہ انہی چھ دنوں کی مدت میں اس کا نظام بھی قائم ہوا ہے؛ لہٰذا یہاں "ستتة أيام" سے مراد متعارف دن نہیں ہیں۔

امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ نے اس پر تاریخ میں تفصیلی کلام کیا ہے، انھوں نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے جو فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ جن چھ دنوں میں اللہ نے مخلوقات کو پیدا کیا، ان میں سے ہر دن کی مقدار دنیوی ایام کے لحاظ سے ایک ہزار برس کے برابر تھی، نہ کہ ہمارے ان متعارف ایام کے برابر؟ جب کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں بتایا کہ اس سے اخروی چھ دن مراد ہیں؛ بل کہ اللہ تعالیٰ نے تو یہ کہا ہے کہ اللہ نے زمین و آسمان اور ان کے مابین کی چیزوں کو "چھ ایام" میں پیدا کیا اور اس کے مخاطبین کے نزدیک ایام سے وہی ایام مراد ہیں، جن میں سے ہر ایک طلوعِ فجر سے غروبِ شمس تک ہوتا ہے اور یہ مسلم ہے کہ اللہ نے اپنی کتاب میں بندوں سے جو خطاب کیا ہے، وہ اس کے زیادہ مشہور و معروف معنی کی جانب پھیرا جاتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس سلسلے میں عقل سے استنباط کے بجائے احادیث و آثار پر اعتماد کیا ہے؛ کیوں کہ ان میں سے اکثر امور گزشتہ کی خبریں ہیں اور یہ محض عقل سے استنباط کرنے سے معلوم نہیں ہو جاتیں اور ہمارے علم میں ائمۂ دین میں سے کوئی نہیں جو اس کے خلاف کا قائل ہو، پھر اس بارے میں بعض روایات بھی مروی ہیں، جیسے عکرمہ رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا کہ اللہ نے زمین و آسمان کی تخلیق چھ دن میں کی اور ان میں سے ہر دن تمہارے دنوں کے لحاظ سے ایک

ہزار برس کے برابر تھا، اسی طرح ضحاک سے بھی روایت ہے اور حضرت کعب وحضرت مجاہد رحمہما اللہ نے بھی فرمایا کہ ہر دن ایک ہزار برس کے برابر تھا۔(۱)

امام بغوی رحمہ اللہ اپنی تفسیر "معالم التنزیل" میں فرماتے ہیں:

" أراد به في مقدار ستة أيام ؛ لأن اليوم من لدن طلوع الشمس إلى غروبها، ولم يكن يومئذ يوم ولا شمس ولا سماء".

(یعنی ستة أيام سے چھ دنوں کی مقدار مراد لی ہے؛ کیوں کہ دن طلوعِ آفتاب سے غروبِ آفتاب تک ہوتا ہے اور اُس وقت نہ دن تھا، نہ سورج، نہ آسمان۔)(۲)

اور علامہ محمود آلوسی بغدادی رحمہ اللہ سورہ یونس آیت:۴ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"ولايمكن أن يراد باليوم اليوم المعروف لأنه كما قيل: عبارة عن كون الشمس فوق الأرض، وهو مما لايتصور تحققه حين لا أرض ولاسمآء".

(دن سے متعارف دن مراد لینا ممکن نہیں؛ کیوں کہ دن جیسا کہ کہا گیا ہے، نام ہے سورج کے زمین کے اوپر ہونے کا اور جب نہ زمین تھی اور نہ آسمان، اس وقت اس کے تحقق کا تصور نہیں ہوسکتا۔)(۳)

علامہ رشید رضا مصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(۱) ملخصاً من تاریخ الطبری: ۱/۴۲-۴۳

(۲) معالم التنزیل: ۲/۱۶۴

(۳) روح المعانی: ۱۱/۶۴و۱۲/۴

"ولایعقل أن تکون هذه الأیام الستة من أیام أرضنا التي یحدد لیل الیوم ونهاره منها بأربع وعشرین ساعةً من الساعات المعروفة عندنا، فإن هذه الأیام إنما وجدت بعد خلق هذه الأرض، فکیف یکون أصل خلقها فی أیام منها."

(یہ بات معقول نہیں ہے، کہ چھ دن ہماری زمین کے ان چھ دنوں میں سے ہوں، جن میں سے ایک دن ورات کو چوبیس گھنٹوں سے محدود کیا جاتا ہے، جو ہمارے پاس معروف ہیں، وجہ یہ ہے کہ یہ چھ دن بھی اس زمین کی تخلیق کے بعد موجود ہوئے ہیں، تو زمین کی تخلیق انھی دنوں میں کیسے ہوسکتی ہے؟)(۱)

ان تمام عبارات کا حاصل یہی ہے کہ آیت میں "ستة أیام" سے مراد یہ معروف ومتعارف دن نہیں ہیں، ان کا یہاں مراد لینا، معقول وصحیح نہیں۔

پھر ان سے کیا مراد ہے؟ ان حضرات نے بتایا ہے کہ مراد مطلق وقت ہے، جو چھ دنوں کی مدت کے برابر تھا۔ (۲)

اس کے بعد یہاں یہ بھی واضح ہو کہ اکثر علمائے تفسیر نے (چھ دنوں کی مدت) سے بھی دنیوی چھ دنوں کی نہیں؛ بل کہ آخرت کے چھ دنوں کی مدت مراد لی ہے، جس کا ایک دن ایک ہزار برس کے برابر ہے۔ امام ابوجعفر الطبری رحمہ اللہ نے اسی قول پر اکتفا کیا ہے اور حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے اس کو نقل کیا ہے۔ اور تفسیر ابن عباس رضی اللہ عنہ

(۱) تفسیر المنار: ۸/ ۴۴۵

(۲) دیکھو: معالم التنزیل: ۲/ ۱۶۴، روح المعانی: ۱۱/ ۶۴ وغیرہ

میں ہے کہ چھ دنوں میں سے ہر ایک دن کا طول ایک ہزار برس ہے۔(۱)

علامہ ابن کثیر رحمۃ اللہ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"واختلفوا في هذه الأيام، هل كان كل يوم منها كهذه الأيام كما هوا المتبادر إلى الأذهان ، أوكل يوم كألف سنة كما نص على ذلک مجاهد والإمام أحمد ، ويروىٰ ذلک من رواية الضحاک عن ابن عباس."

(ان چھ دنوں کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے کہ کیا ان میں سے ہر دن ان متعارف دنوں کی طرح تھا جیسا کہ ذہنوں کی طرف یہی متبادر ہوتا ہے، یا ہر دن ایک ہزار برس کی مانند تھا؟ جیسا کہ مجاہد اور امام احمد رحمہما اللہ نے تصریح کی ہے اور یہ بات ضحاک کی روایت سے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔)(۲)

علامہ ابن الجوزی رحمۃ اللہ نے اپنی تفسیر "زاد المسیر" میں لکھا ہے کہ

" قال ابن عباس: مقدار كل يوم من تلک الأيام ألف سنة ، و به قال كعب ومجاهد والضحاک ، ولا نعلم خلافاً في ذلک".

(ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ان چھ دنوں میں سے ہر دن کی مقدار ایک ہزار سال کے برابر تھی اور یہی حضرت کعب، مجاہد اور ضحاک رحمہم اللہ کا قول ہے اور ہم اس میں کسی کا اختلاف نہیں جانتے۔)(۳)

(۱) تفسیر طبری :۵/۱۴۶،تفسیر ابن عباس علی ھامش الدر المنثور:۲/۹۹

(۲) تفسیر ابن کثیر: ۲/۲۲۰

(۳) زاد المسیر: ۳/۲۱۱

اس سے معلوم ہوا کہ علما میں اگرچہ اختلاف ہے، جیسا کہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمایا، مگر زیادہ تر علمانے ان چھ دنوں سے آخرت کے چھ دن مراد لیے ہیں اور یہی قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ حضرت مجاہد، امام احمد اور ضحاک رحمہم اللہ وغیرہ سے مروی ہے، جیسا کہ ابن کثیر وطبری وابن الجوزی رحمہم اللہ کی عبارتوں سے واضح ہے۔

نیز امام قشیری رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے اور جدید مفسرین میں سے علامہ رشید رضا مرحوم نے اپنی تفسیر میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ اسی طرح حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے معارف القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے۔(۱)

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ ''ستة أيام'' سے مراد یہ متعارف دن نہیں ہیں اور یہ کہ اس سے مراد چھ دنوں کی مقدار ہے اور دن سے بھی جمہور کے نزدیک آخرت کے دن مراد ہیں، جن میں سے ہر دن کی مقدار ایک ہزار برس کے برابر ہے۔ جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا:

﴿ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّوْنَ ﴾ (السجدة: ۵)

اس طور پر ان آیات کا، جن میں تخلیقِ کائنات کا تذکرہ کیا گیا ہے، یہ مطلب ہوا کہ ''اللہ تعالیٰ نے زمین وآسمان اور ان کے مابین کی سب چیزوں کو دنیوی دنوں کے اعتبار سے چھ ہزار سال میں پیدا فرمایا''۔ اور یہی مطلب جدید سائنسی انکشافات وتحقیقات کے مطابق ہے۔ جیسا کہ جدید سائنس کے ماہرین نے بتایا ہے۔(۲)

حدیثِ پاک کی تشریح

جب آیت کا مطلب واضح ہوگیا، تو اب حدیث پاک کی تشریح وتوضیح کی طرف

(۱) دیکھو: تفسیر قرطبی: ۷/ ۲۱۹، تفسیر المنار: ۸/ ۴۴۵، معارف القرآن: ۳/ ۵۷۲

(۲) دیکھو: ڈاکٹر موریس کی کتاب ''بائبل قرآن اور سائنس: ۱۳۸-۱۴۵

توجہ فرمائیں، تاکہ آیت وحدیث میں تعارض وتخالف نہ ہونا واضح طور پر معلوم ہوسکے۔

(۱) حدیثِ زیرِ بحث میں سب سے پہلی بات جو قابلِ غور ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں جو دن گنائے گئے ہیں، وہ متعارف دن ہیں یا وہ، جن کا قرآن میں ذکر کیا گیا ہے؟

اگر ان سے وہ دن مراد لیے جائیں، جو قرآن میں مذکور ہیں تو بے شک قرآن سے معارضہ لازم آئے گا، کہ قرآن چھ اخروی دنوں میں کائنات کی تخلیق کا ذکر کرتا ہے، جب کہ یہ حدیث سات اخروی دنوں میں تخلیق کا ہونا بیان کرتی ہے۔ حضراتِ علما ومحدثین کرام نے عموماً حدیثِ مذکورہ میں وہی دن مراد لے، کر جس کا قرآن میں ذکر ہے، تعارض محسوس فرمایا ہے اور پھر اسی کی وجہ سے اس حدیث پر طعن فرمایا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا حدیث میں جو دن گنائے گئے ہیں، ان سے ہمارے متعارف ایام مراد لینا ممکن نہیں؟ احقر کا خیال ہے کہ حدیث میں متعارف ایام مراد ہیں اور اس میں کوئی استحالہ یا استبعاد نہیں ہے؛ بل کہ یہ مراد ہونے پر ایک واضح قرینہ بھی ہے اور وہ یہ کہ حدیث میں دنوں کے متعارف نام:

يوم السبت (سنیچر)، **يوم الأحد** (اتوار)، **يوم الاثنين** (پیر)، **يوم الثلثاء** (منگل)، **يوم الأربعاء** (بدھ)، **يوم الخميس** (جمعرات) **يوم الجمعة** (جمعہ) وارد ہوئے ہیں۔

ظاہر ہے کہ قرآن میں مذکورہ "ستة أيام" کو ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جاسکتا؛ کیوں کہ ان میں ایک دن ایک ہزار برس کے برابر ہے، تو اس پر ان ناموں کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ معلوم ہوا کہ حدیث میں ان متعارف دنوں کا ذکر ہے، جن کی مدت قرآن کے ان "ایام" کے مقابلے میں بہت ہی مختصر ومحدود ہے، جن میں

کائنات کی تخلیق ہوئی۔

البتہ اس پر ایک شبہ وارہوسکتا ہے، وہ یہ کہ حضرت نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے اور بعض صحابہ وتابعین جیسے حضرت ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اور حضرت مجاہد رَحِمَهُ الله سے منقول ہے کہ

انہوں نے قرآنی "ستة أيام" کو اخروی ایام پر بھی محمول کیا ہے اور ان پر ان متعارف ناموں کا اطلاق بھی کیا ہے۔

(۱) چناں چہ ایک حدیث میں حضرت ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے سوال کیا گیا کہ زمین وآسمان کی تخلیق کتنی مدت میں ہوئی ؟ آپ نے فرمایا کہ

> "اللہ تعالی نے تخلیق کی ابتدا دنوں میں سے پہلے دن "یوم الأحد" یعنی اتوار سے فرمائی اور "یوم الأحد" و "یوم الاثنین" (اتوار وپیر) میں زمین پیدا کی گئی اور "یوم الثلاثاء" و "یوم الأربعاء" (منگل وبدھ) میں پہاڑ پیدا کیے گئے، نہریں چلائی گئیں، اور زمین میں پھلوں کے پودے لگائے گئے اور زمین کے ہر حصے میں اس کی غذائیں مقدر کی گئیں، پھر اللہ تعالیٰ آسمان کی طرف متوجہ ہوئے جب کہ وہ دخان یعنی دھویں کی شکل میں تھا اور فرمایا کہ اے زمین وآسمان! تم دونوں میرے پاس خوشی سے آؤ یا مجبور ہو کر آؤ ان دونوں نے کہا کہ ہم خوشی سے آتے ہیں، پھر اللہ نے دو دنوں "یوم الخمیس" و "یوم الجمعه" (جمعرات وجمعہ) میں ان کے سات آسمان بنائے اور ہر آسمان میں اپنا حکم جاری کیا اور آخری تخلیق

جمعہ کی آخری ساعات میں ہوئی ہے، پس جب ''**یوم السبت**'' (ہفتہ کا دن) ہوا، تو کوئی تخلیق نہیں ہوئی الخ۔ (۱)

(۲) ایک اور روایت میں ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے یہ ہے کہ یہود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور زمین وآسمان کی تخلیق کے بارے میں پوچھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

''اللہ نے زمین کو ''**یوم الأحد**'' و ''**یوم الإثنین**'' (اتوار و پیر) میں پیدا کیا اور اللہ نے پہاڑ کو اور اس کے اندر کے منافع کو ''**یوم الثلاثاء**'' (منگل) میں پیدا کیا اور ''**یوم الأربعاء**'' (بدھ) میں درخت، پانی، شہر اور آبادیاں اور ویرانیاں پیدا کی گئیں، پس یہ چار دن ہوئے۔................ پھر اللہ نے ''**یوم الخمیس**'' (جمعرات) کو آسمان بنایا، اور ستارے، سورج، چاند؛ ملائکہ کو ''**یوم الجمعہ**'' (جمعہ) کے دن کی تین گھڑی باقی تھے کہ پیدا کیا، پھر ان تین ساعات میں سے ایک میں موت کی مدتیں مقرر کیں اور دوسری گھڑی میں لوگوں کے نفع اٹھانے کی چیزوں پر آفت ڈالی اور تیسری گھڑی میں حضرت آدم علیہ السلام کو بنایا، ان کو جنت میں رکھا الخ۔'' (۲)

(۳) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں آیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ

''**إن اللّٰه خلق یوماً واحداً فسمّاه الأحد، ثم خلق ثانیاً فسمّاه الاثنین، ثم خلق ثالثاً فسمّاه الثلا ثاء، ثم خلق رابعاً**

---

(۱) مستدرک حاکم: ۲/ ۴۸۹

(۲) مستدرک: ۲/ ۵۹۲

فسمّاہ الأربعاء، ثم خلق خامساً فسمّاہ الخمیس الخ.''

(اللہ تعالیٰ نے پہلا دن تخلیق کیا اور اس کا نام **الأحد** (اتوار) رکھا، پھر دوسرا دن پیدا کیا اور اس کا نام **الإثنین** (پیر) رکھا ، پھر تیسرا دن پیدا کیا اور اس کا نام **الثلا ثاء** (منگل) رکھا ، پھر چوتھا دن پیدا کیا اور اس کا نام **الأربعاء** (بدھ) رکھا اور پھر پانچواں دن پیدا کیا اور اس کا نام **الخمیس** (جمعرات) رکھا۔)(۱)

(۴) اسی طرح امام طبری رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں اپنی سند سے حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ

''بدأ الخلق العرش والماء والهواء ، وخلقت الأرض من الماء وكان بدأ الأرض يوم الأحد والإثنين والثلاثاء والأربعاء، وجمع الخلق في يوم الجمعة، وتهودت اليهود يوم السبت، ويوم من الستة الأيام كألف سنة ممّا تعدون.''

(تخلیق کی ابتدا عرش، پانی ہوا سے ہوئی اور زمین پانی سے پیدا کی گئی اور تخلیق کی ابتدا اتوار سے ہوئی، پھر پیر، منگل ، بدھ جمعرات میں تخلیق ہوئی اور تمام مخلوق جمعہ میں جمع کی گئی، یہود نے سنیچر کو توبہ کی اور چھ دنوں میں سے ایک دن ہزار سال کے برابر ہے، جو تم شمار کرتے ہو۔(۲)

ان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان دنوں

(۱) تفسیر طبری:۱۱/۸۷،الدر المنثور:۷/۳۱۵،فتح القدیر:۴/۷۲۴

(۲) تفسیر طبری:۵/۱۴۶

پر متعارف دنوں کے نام کا اطلاق کیا ہے اور حضرت مجاہد رحمہ اللہ نے ''ستة أيام'' میں ہر دن کو ایک ہزار برس کے برابر بھی بتایا ہے اور پھر ان پر متعارف دنوں کے نام کا اطلاق بھی کیا ہے، تو کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ زیر بحث حدیث میں بھی ہوسکتا ہے کہ اسی طرح متعارف ناموں کا اطلاق اخروی دنوں پر کیا گیا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ روایات قابل اطمینان نہیں ہیں اور ضعف کا شکار ہیں، کیوں کہ

(۱) پہلی روایت کو ابو سعید رضی اللہ عنہ نے بغیر واسطۂ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مرسلاً روایت کیا ہے، جیسا کہ خود حاکم رحمہ اللہ نے عبد الرزاق رحمہ اللہ کے حوالے سے بیان کیا ہے، رہا حاکم رحمہ اللہ کی روایت کا موصول ہونا، تو عرض ہے کہ اس کی سند میں حسن بن اسماعیل بن صبیح یشکری رحمہ اللہ ہے اور معلوم نہیں کہ وہ کون ہے۔ لہٰذا یہ جہالت، راوی کی وجہ سے ضعیف ہے۔

(۲) دوسری حدیث کو اگر چہ حاکم رحمہ اللہ نے صحیح الاسناد کہا ہے، مگر امام ذہبی رحمہ اللہ نے اس پر یہ کہہ کر رد کیا ہے، کہ اس کے راوی ابو سعید البقال کے بارے میں ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ ان کی حدیث لکھی نہیں جائے گی۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ اس راوی کے بارے میں بعض نے توثیقی الفاظ استعمال کیے ہیں، مگر جمہور نے اس پر سخت جرحیں کی ہیں۔

ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ

''ليس بشيء، لا يكتب حديثه''.

(یہ کچھ نہیں ہے اور اس سے حدیث نہیں لی جائیں گی)

---

(۱) تلخیص المستدرک: ۲/۵۹۲

عمرو بن علی رحمہ اللہ نے کہا کہ

’’ضعیف الحدیث، متروک الحدیث ہے اور ابوزرعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث میں کمزور، مدلس ہے، ان سے پوچھا گیا کہ کیا وہ سچا ہے؟ تو فرمایا کہ ہاں! جھوٹ نہیں بولتا اور امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو منکر الحدیث کہا ہے، ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کی حدیث سے احتجاج نہیں کیا جا سکتا، نسائی نے کہا کہ ضعیف ہے اور دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے۔‘‘(۱)

(۳) تیسری حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ایک راوی غالب بن غلاب ہے، جو معلوم نہیں کہ کون اور کیسا شخص ہے؟

(۴) حضرت مجاہد رحمہ اللہ کی روایت بھی ضعیف ہے؛ کیوں کہ حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے اس کو نقل کرنے والے ابو بشر رحمہ اللہ ہیں، وہ اگر چہ ثقہ ہیں، مگر حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے ان کا سماع ثابت نہیں؛ بل کہ امامِ حدیث شعبہ رحمہ اللہ نے وضاحت کی ہے: ’’**لم یسمع منه شیئاً**‘‘ (حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے ابو بشر رحمہ اللہ نے کچھ نہیں سنا) اور اسی کی بنیاد پر جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے، امام شعبہ رحمہ اللہ نے ابو بشر رحمہ اللہ کی حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے روایات کو ضعیف قرار دیا ہے۔(۲)

لہٰذا یہ روایت منقطع ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

دوسرے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ان ایامِ ستہ کے دوسرے نام مروی ہیں۔

---

(۱) تھذیب التھذیب: ۴/۷۰

(۲) تھذیب التھذیب لابن حجر: ۲/۸۳

چناں چہ ''روح المعانی'' میں بہ روایت ابن ابی حاتم رَحِمَہُ اللّٰہُ وغیرہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے، کہ انہوں نے ان ایام کے یہ نام بتائے:

ابوجاد، هواز، حطی، کلمون، سعفس، اور قریشات۔ (۱)

تیسرے یہ بھی ممکن ہے، کہ صرف تفہیم وتقریبِ اذہان کے لیے مجازاً انہوں نے ان ناموں کو استعمال کیا ہو، ورنہ متعارف نام ان ایام کے لیے استعمال نہیں کیے جاسکتے۔ کماھو ظاھر.

اس لیے علامہ رشید رضا رَحِمَہُ اللّٰہُ نے یہ بتانے کے بعد کہ ایام ستہ کی تفسیر میں متعدد حضرات نے یہ کہا ہے کہ مراد اخروی دن ہیں، فرمایا کہ

''وهذا دليل علىٰ أنهم وإن سمّوا تلك الأيام بأسماء أيامنا فإنهم لا يعنون أنها منها.''

(یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ان حضرات نے ان ایام اخروی کے لیے اگر چہ ہمارے دنوں کے نام ذکر کیے ہیں، مگر وہ یہ مراد نہیں لیتے کہ وہ ایام، ان ایام سے ہیں۔) (۲)

غرض قرآن میں مذکور ان ''چھ ایام'' کا حضرت نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت مجاہد رَحِمَہُ اللّٰہُ نے یا کسی اور نے نام لیا ہے، تو وہ مجازاً ہوگا؛ لیکن مسلم کی حدیث میں مذکور ناموں کو مجاز پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور جب تک مجاز کی ضرورت نہ ہو اور لفظ کو حقیقت پر محمول کیا جاسکتا ہو، مجاز مراد لینے کی اجازت بھی نہیں لہٰذا مسلم کی زیرِ بحث حدیث میں جب ان متعارف ناموں

---

(۱) روح المعانی: ۱۳۳/۸

(۲) تفسیر المنار: ۴۴۹/۸

کو متعارف دنوں پر محمول کیا جا سکتا ہے، تو مجازاً ان کو "اخروی ستة ایام" پر محمول کرنے کی گنجائش ہی نہیں، خصوصاً جب کہ حدیث کو حقیقت ہی پر محمول کرنا متعین ہے جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

(۲) اس حدیث کے سلسلے میں دوسری قابلِ غور بات یہ ہے کہ حدیث میں ان سات دنوں میں جن چیزوں کی تخلیق کا ذکر کیا گیا ہے، وہ قرآن میں مذکور چیزوں کے مقابلے میں بہت ہی محدود وقلیل ہیں۔

چناں چہ قرآن تو یہ کہتا ہے کہ چھ دنوں میں ساری کائنات پیدا کی گئی۔

﴿ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِيْ سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾

(زمین اور آسمان اور ان دونوں کی درمیان کی تمام چیزیں ان چھ دنوں میں پیدا کی گئیں)

جب کہ حدیث یہ بتاتی ہے کہ

"سنیچر کو مٹی، اتوار کو پہاڑ، پیر کو درخت، منگل کو مکروہ چیزیں، بدھ کو نور، جمعرات کو جانور اور جمعہ کو حضرت آدم علیہ السلام پیدا کیے گئے اور بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ منگل کو "تقن" (یعنی معاش کے ذرائع جیسے لوہا وغیرہ کذا فسرہ النووی رحمہ اللہ) اور بدھ کو مچھلی پیدا کی گئی۔"(۱)

ظاہر ہے کہ اس حدیث میں نہ آسمان کا ذکر ہے اور نہ کسی آسمانی شئ کا ذکر ہے، صرف زمینی مخلوقات کا ذکر کیا گیا ہے اور وہ بھی سب کا نہیں؛ بل کہ چند مخلوقات کا، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس حدیث میں پوری کائنات کی تخلیق کا اور اس کی تفصیلات کا

(۱) سنن النسائی الکبری: ۶/ ۴۲۷، شرح مسلم للنووی: ۲/ ۳۷۱

ذکر مقصود نہیں ہے۔ اگر یہ مقصود ہوتا، تو ظاہر ہے کہ بڑی بڑی تمام مخلوقات کا ذکر کیا جاتا، جیسا کہ آسمان، سورج، چاند، ستارے، جنات، فرشتے، عرش وکرسی، لوح وقلم وغیرہ؛ اسی طرح زمینی بڑی مخلوقات جیسے، دریا، ہوا، پانی، آگ وغیرہ؛ مگر اس حدیث میں ان چیزوں کا نہ تفصیلی ذکر ہے، نہ اجمالی ذکر ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس زیرِ بحث حدیثِ پاک کا مقصد پوری کائنات کی تخلیق کا بیان کرنا نہیں ہے بلکہ صرف بعض مخصوص چیزوں کے بارے میں یہ بتانا ہے کہ وہ کن کن دنوں میں پیدا کی گئی ہیں، اس کے برخلاف قرآن کا مقصد یہ بتانا ہے کہ چھ دنوں میں پوری کائنات کی تخلیق ہوئی ہے۔

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ بعض روایات میں چاند وسورج وغیرہ مخلوقات کا بھی ذکر آیا ہے جیسا کہ اوپر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت گزری؟ تو جواب یہ ہے کہ اولاً تو وہ روایت ضعیف ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر اس کی تحقیق کردی ہے، دوسرے اس میں بھی تمام مخلوقات کا ذکر نہیں؛ بل کہ اس زیرِ بحث روایت کے لحاظ سے اس میں مزید کچھ اور مخلوقات کا ذکر ہے، مگر یہ تمام مخلوقات تو نہیں۔ دوسرے یہ بھی ذہن میں رہے کہ اس روایت میں اگر تمام کا ذکر بھی ہے، تو اس لحاظ سے کہ اس میں قرآنی چھ دنوں کا ذکر ہے، جن میں تمام مخلوقات کو پیدا کیا گیا تھا، مگر اس زیر بحث روایت میں قرآنی چھ دنوں کا نہیں؛ بل کہ سات دنوں کا ذکر ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ اس روایت میں سات دنوں میں پیدا کی جانے والی مخلوقات کا ذکر ہے، نہ کہ تمام مخلوقات کا۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ حدیث میں ان "أیام سبعة" میں جو مختلف چیزوں کی پیدائش کا ذکر کیا گیا ہے، ان میں یہ سمجھنا کہ تسلسل وترتیب بتائی گئی ہے، حدیث کے الفاظ کا نہ مفہوم ہے اور نہ اس کا منشا ومقصود؛ حدیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ

فلاں دن فلاں چیز پیدا ہوئی اور فلاں دن فلاں چیز وجود میں آئی، اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ پہلے مٹی، پھر پہاڑ، پھر درخت، پھر مکروہات، پھر نور، پھر آدم عَلَیْہِ السَّلَام پیدا کیے گئے؛ یعنی ترتیبِ حدیث سے مفہوم نہیں ہوتی، اسی طرح ان میں تسلسل کہ ہفتہ یعنی سنیچر کو مٹی کی پیدائش ہوئی تو فوراً ہی دوسرے دن اتوار کو پہاڑ پھر تیسرے دن فلاں اور چوتھے دن فلاں چیز پیدا ہوگئی، یہ بھی الفاظِ حدیث کا مقتضیٰ نہیں ہے۔

بل کہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس سنیچر میں، جس میں مٹی پیدا کی گئی، اور اس اتوار میں، جس میں پہاڑ پیدا کیے گئے، مہینوں بل کہ سالوں کا فرق ہو، اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ اتوار، جس میں پہاڑ پیدا کیے گئے، مقدم و پہلے ہو اس سنیچر سے، جس میں مٹی کی پیدائش ہوئی ہے۔ وعلی ہذا القیاس دوسرے دنوں اور چیزوں کو سمجھنا چاہئے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ زید و بکر دو بھائی ہیں اور زید بڑا ہے اور بکر چھوٹا اور فرض کیجیے کہ زید کی پیدائش اتوار کو اور بکر کی سنیچر کو ہوئی، اب اس کا ذکر کرتے ہوئے کوئی یوں کہے کہ

"بکر سنیچر کو پیدا ہوا اور زید اتوار کو پیدا ہوا۔"

تو اس جملے کا مطلب و مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ بکر اور زید کی پیدائش کن کن دنوں میں ہوئی، اس کا مطلب یہ نہیں لیا جا سکتا کہ بکر پہلے پیدا ہوا اور زید بعد اور نہ یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ سنیچر سے متصلاً بعد والی اتوار کو زید پیدا ہوا۔

غرض یہ کہ اس جملے سے نہ ترتیب نکلتی ہے اور نہ تسلسل مفہوم ہوتا ہے، اسی طرح حدیثِ زیرِ بحث میں بھی نہ ترتیب مفہوم ہوتی ہے اور نہ تسلسل کا پتہ؛ بل کہ یہ صرف بعض دنوں میں بعض امور کی پیدائش کی نشان دہی کرتی ہے۔

آخر سوچنے کی بات ہے، کہ اگر ایک ہی دن کا نام لے کر کئی چیزوں کے اس میں واقع ہونے کی خبر دی جائے ،تو بھی ترتیب و تسلسل لازم نہیں آتا،تو متعدد دنوں میں متعدد امور کے ذکر سے ترتیب و تسلسل کیوں اور کیسے لازم آئے گا؟ مثلاً حدیث میں ہے کہ

جمعہ کے دن حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش ہوئی اور جمعہ ہی میں وہ جنت میں داخل کیے گئے اور جمعہ ہی میں وہ جنت سے نکالے گئے اور بعض روایات میں اسی دن ان کی وفات کا ذکر بھی ہے۔ (۱)

ظاہر ہے کہ کوئی بھی ان تمام واقعاتِ مذکورہ کو ایک ہی جمعہ میں نہیں مان سکتا؛ بل کہ یہ واقعات متعدد جمعوں میں، مہینوں اور سالوں کے فرق و فصل کے ساتھ پیش آئے ہیں۔

اسی طرح حدیث میں آیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کو یومِ عاشورا کا روزہ رکھتے دیکھا،تو وجہ دریافت کی، انہوں نے کہا کہ یہ صالح دن ہے، جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کی قوم کو اللہ نے فرعون سے نجات دی اور فرعون کو غرق کیا اور اسی دن حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی جودی پہاڑ پر ٹھہری تھی۔

اس حدیث کا پہلا حصہ (بخاری:۱/ ۲۶۸، مسلم:۱/ ۳۵۹، ابوداؤد:۱/۳۳۲) میں ہے اور دوسرا حصہ مسندِ احمد میں مزید ہے، جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ (۲)

ابن حجر رحمہ اللہ نے اس پر سکوت کیا ہے، جو حدیث کے صحیح یا حسن ہونے کی دلیل ہے اور یہ خبر اگرچہ یہود کی ہے، مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی بناء پر حجت ہے۔ کما لایخفی.

---

(۱) مسلم:۱/۲۸۲، ترمذی:۱/ ۶۷، ابو ائود:۱/ ۱۵۰، بیہقی: ۳/ ۲۵۱، مسند احمد: ۲/ ۳۱۱ وغیرہ

(۲) فتح الباری: ۴/ ۲۴۷

یہاں بھی ظاہر ہے کہ عاشوراالمحرم میں جو دو واقعات کی خبر دی گئی ہے، یہ ایک ہی دن میں واقع نہیں ہوئے؛ بل کہ دونوں کے درمیان طویل ترین مدت ہے؛ نیز حدیث میں پہلے موسیٰ علیہ السلام وفرعون کے واقعے کا، پھر کشتی نوح علیہ السلام کے واقعے کا ذکر ہے، اس سے ظاہر ہے کہ ترتیب مراد نہیں؛ کیوں کہ حضرت نوح علیہ السلام کا زمانہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے سے بہت مقدم ہے۔

غرض یہ کہ جب ایک ہی دن میں بتائے گئے واقعات میں ترتیب وتسلسل لازم نہیں تو حدیثِ زیرِ بحث میں ترتیب وتسلسل کیسے مفہوم ہوسکتا ہے؟

خلاصہ کلام یہ ہے کہ

(۱) حدیث میں جن سات ایام کا ذکر آیا ہے، ان سے یہ ہمارے متعارف ایام مراد ہیں، جب کہ قرآن میں مذکور چھ دنوں سے یہ متعارف ایام نہیں؛ بل کہ اخروی ایام مراد ہیں۔

(۲) حدیث میں کائنات کی تمام چیزوں کی تخلیق کا ذکر مقصود نہیں ہے؛ بل کہ صرف چند چیزوں کے بارے میں یہ بتانا مقصود ہے، کہ یہ چیزیں کن کن دنوں میں پیدا ہوئی ہیں؛ جب کہ قرآن میں کل کائنات کی تخلیق کا ذکر مقصود ہے۔

(۳) حدیث میں جو سات ایام میں چند چیزوں کی تخلیق کا ذکر کیا گیا ہے، ان میں ترتیب وتسلسل مفہوم نہیں ہوتا۔

ان وضاحتوں کے پیش نظر حدیثِ زیرِ بحث سے جو کچھ مفہوم ومعلوم ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چند چیزوں کو ہمارے متعارف ایام کے مطابق ان دنوں میں پیدا کیا۔ مٹی کو سنیچر کے دن پیدا کیا، پہاڑوں کو اتوار کے دن وغیرہ؛ مگر ضروری نہیں کہ سنیچر کو مٹی کی پیدائش ہوئی، تو اسی کے متصلاً بعد جو اتوار کا دن آیا اس میں پہاڑ بنائے گئے ہوں اور نہ یہ ضروری کہ پہاڑ بعد میں اور مٹی پہلے پیدا ہوئی ہو، جیسا کہ اوپر ثابت کر آیا ہوں۔

وجہِ تطبیق

جب آیتِ کریمہ اور حدیثِ شریفہ دونوں کی تشریح سامنے آگئی، تو اب یہ آسان ہے کہ ان دنوں میں وجہِ تطبیق وتوفیق معلوم کی جائے، جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے۔

آیتِ کریمہ میں چھ دنوں کی مدت سے مراد اخروی چھ دن ہیں اور اخروی ایک دن ایک ہزار برس کا ہے، تو یہ چھ دن ہمارے ایام کے مطابق چھ ہزار برس کے برابر ہوئے، تو کل کائنات کی تخلیق چھ ہزار برس میں ہوئی۔ یہ قرآن کا مفاد ومفہوم ہے۔

اور حدیثِ زیرِ بحث میں سات دنوں کا ذکر جو آیا ہے، اس سے ہمارے یہ متعارف دن مراد ہیں جن میں سے ایک دن چوبیس گھنٹوں کا ہوتا ہے، تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ چند چیزیں اللہ تعالیٰ نے ان سات دنوں میں پیدا کی ہیں۔

ظاہر ہے کہ ان دو باتوں میں یا یوں کہہ لیجیے کہ ان قرآنی **ستة ایام** اور ان حدیثی **سبعة ایام** میں کوئی تعارض وٹکراؤ نہیں ہے؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے زمین، آسمان اور شمس وقمر پیدا کر کے دونوں کا متعارف نظام بنا دیا ہو، پھر بقیہ اشیائے عالم میں سے کسی کو متعارف دنوں میں سے کسی دن اور کسی چیز کو کسی دن پیدا فرمایا ہو اور تخلیق کا پورا عمل چھ ہزار برس تک جاری رہا ہو اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چھ ہزار سال کی طویل مدت میں سے صرف متعارف سات ایام کا ذکر فرماتے ہوئے یہ بتایا ہو، کہ ان میں سے کس دن کون سی چیز پیدا ہوئی اور جیسا کہ واضح کر چکا ہوں یہ سات ایام پے درپے ومسلسل مراد ہونا بھی ضروری نہیں اور نہ ان چیزوں کی پیدائش میں ترتیب بتانا مقصودِ حدیث ہے۔

حاصلِ کلام یہ کہ اللہ تعالیٰ نے پوری کائنات کو چھ ہزار برس میں پیدا فرمایا اور اس مدت میں بے شمار متعارف ایام آئے اور گئے؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ نے

زمین وآسمان اور سورج کو بنا کر دنوں کا متعارف نظام قائم فرمادیا ہو، پھر بقیہ اشیائے کائنات کو تدریجاً ان متعارف ایام میں پیدا فرمایا ہو اور کسی دن کسی چیز کو اور کسی دن دوسری چند چیزوں کو جیسا کہ خداتعالیٰ کی حکمت کا تقاضا ہوا، پیدا فرمایا گیا ہو۔ پس نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے چند مخصوص چیزوں کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ یہ فلاں فلاں دن پیدا کیے گئے۔

ظاہر ہے کہ اس تشریح وتوضیح پر حدیث وآیات میں جو تعارض محسوس کیا گیا، وہ سَرے سے ختم ہوجاتا ہے۔ قرآن کے "ستة أيام" بھی اپنی جگہ پر ہیں اور حدیث کے "سبعة أيام" بھی اپنی حالت پر برقرار ہیں۔ حدیث کے سات دنوں کا قرآنی ستة ايام سے کوئی ٹکراؤ نہیں ہوگا؛ بل کہ یہ حدیثی "سبعة ايام" قرآنی "ستة ايام" کا ایک مختصر ومحدود جزوحصہ ہے؛ کیوں کہ قرآنی ستة ايام ہمارے دنوں کے لحاظ سے چھ ہزار سال کے برابر ہیں۔ اس اعتبار سے حساب کیجیے، تو پتہ چلے گا کہ قرآنی چھ دنوں میں ہمارے یہ سات دن تین لاکھ بارہ ہزار دفعہ (۳۱۲۰۰۰) آتے ہیں، اس طرح کہ ہمارے ایک سال میں یہ سات دن، جن کو ہفتہ کہا جاتا ہے، ۵۲ دفعہ آتے ہیں، جب ایک سال میں ۵۲ دفعہ، تو ایک ہزار سال میں ۵۲ ہزار دفعہ (۵۲۰۰۰) آئے اور چھ ہزار سال میں تین لاکھ بارہ ہزار دفعہ آئے تو قرآنی ستة ايام میں ہمارے **سبعة ايام** لاکھوں دفعہ آسکتے ہیں اور آتے ہیں۔ تو اگر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان لاکھوں دفعہ میں سے ایک دفعہ کا ذکر کیا ہے، تو یہ قرآنی "ستة ايام" کے معارض ومخالف کیوں کر ہوگیا؟

ایک مثال سے توضیح

اس کو ایک مثال سے سمجھا جاسکتا ہے، وہ یہ کہ مدارس واسکولوں میں عام طور پر

تعلیمی وقت چھ گھنٹوں کا مقرر ہے اور ان چھ گھنٹوں کو تقسیم کر کے انہیں آٹھ گھنٹے بنا لیے جاتے ہیں اور ان آٹھ گھنٹوں میں سے ہر گھنٹہ ۴۵ ر منٹ کا ہوتا ہے؛ اس صورتِ حال کو سامنے رکھ کر غور کیجیے کہ ایک آدمی یوں کہتا ہے کہ

”ہمارے اسکول میں صبح سے شام تک تمام اسباق کے لیے چھ گھنٹے مقرر ہیں، پھر وہی یا کوئی دوسرا اسی کی تفصیل کرتے ہوئے یہ بتائے، کہ پہلے گھنٹے میں صرف، دوسرے گھنٹے میں نحو، تیسرے گھنٹے میں تاریخ، چوتھے گھنٹے میں فقہ، پانچویں گھنٹے میں حساب، چھٹے گھنٹے میں انگریزی، ساتویں گھنٹے میں اردو و املا اور آٹھویں گھنٹے میں سائنس پڑھاتے ہیں۔“

تو کیا ان دونوں میں تعارض و تخالف ہے؟ نہیں، کیوں کہ پہلے قول میں گھنٹے سے مراد ساٹھ منٹ والا گھنٹہ ہے اور دوسرے قول میں گھنٹے سے مراد وہ اصطلاحی گھنٹہ ہے، جس کی میعاد ۴۵ ر منٹ ہوتی ہے؛ یہ دونوں باتیں صحیح ہیں۔

اسی طرح قرآن میں مذکور چھ دنوں اور حدیث میں مذکور سات دنوں کو سمجھنا چاہیے۔ **(واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم)**

نوٹ: یہ جو کچھ عرض کیا گیا، کوئی ضروری نہیں کہ صحیح ہو اور نہ یہ ضروری ہے کہ سب کو اس سے اتفاق ہو؛ بل کہ اپنے غور وفکر کا یہ ایک نتیجہ ہے، جو صواب وخطا دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور احقر کو اپنی بات پر بالکل اصرار نہیں؛ لہٰذا اگر دیگر علما اس پر اپنی قیمتی رایوں سے مستفید فرمائیں گے، تو بندہ بھی بہ حسنِ قبول ان سے استفادہ کرے گا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

۲۲ ر رجب ۱۴۱۵ھ

اجمالی فہرست
جلد سوم

Co-Published By:

Head Office: #30, 2nd Floor, Bannerghatta Road, Opp. MICO Back Gate, Bangalore-560 030. Tel.: 080-45174517
Branch Office: # 426/3, Matia Mahal, Jama Masjid, Delhi-110 006.

Published by:
MAKTABA MASEEHUL UMMAT, DEOBAND, Minara Market,
Near Masjid Rasheed, Deoband - 247 554.
Mobile: +91-9634307336 Email: maktabamaseehulummat@gmail.com
MAKTABA MASEEHUL UMMAT, BANGALORE,
#84, Armstrong Road, Bangalore - 560 001. Mobile: +91-90367 01512

www.muftishuaibullah.com